ذهب هالة الحق ..

[redacted]

580

221

580

الحمد لله صلى الله على سيدنا محمد

أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا رسول
الله صلى الله عليه وسلم تسليما
وأستودع الله تعالى هذه الشهادة راجيا لها عنده
ذخرا إلى يوم القيامة

بسم الله الرحمن الرحيم   صلى الله على سيدنا محمد وءاله وصحبه وسلم تسليما

بسم الله :: ربي الله :: حسبي الله ::

توكلت على الله :: اعتصمت بالله :: فوضت

امري الى الله :: ما شاء الله لا قوة الا بالله ::

تمت

اللهم لا تجعل لنا في جوار الظالمين اسما ::

ولا تجعل لهم في اموالنا قسما :: ولا تقذف

لنا بين ايديهم جسما :: يا من علم ادم الاسما ·

تمت

الحمد لله واشتراه احمد بن خوجة
المجلد بتونس في المدرسة
الباشية على يد محمد بسبيل
١٢٥٦ ٩
رمضان

فيما

قلت ٢٨٥ في رسالة ... قبل ... في ... العشر ٢٨ في بين الصغائر والكبائر وفي موقعها تعداد الكبائر	و ٢٠ فروع في أن أبا بكر أدرى من أهل العلم رسالة ابن نبيل ٢٣ حدثنا من اسمعيل العصم صغرى وكبرى وفيه الكلام على تواتر القراءات السبع وغير ذلك	وفيه ٢٣ قول الورقة البيان إنما ... رسالة ٢٤ الفصل في أن أبا بكر مستحق للخلافة ... ٢٧ مسئلة في رسالة الإمامة لا تنعقد للمفضول مع وجود الفاضل
٣٠ الكلام على الخلق رسالة وعلى استحقاق الخلافة وفيه الكلام على مدة كل واحد منهم رضي الله عنهم وفيه التي تليها كيف خروج الحجاج ... عليه السلام	خاتمة ٣٣ في ذكر شيء ... بعض عجائب ... ... وفي الورقة التي تليها ... الرب وأن ... على ... ويذكر ... على العرش والكرسي وغيرهما من عجائب [illegible]	وفي الورقة ٣٤ ذكر عشرة أهل ... أمرنا الله عليهم ... وفيه ... ذكر ... من ... الكتاب

الحمد لله هذا كتاب الشيخ ابو الوليد
الباجي رحمه الله تعالى ونفعنا
ببركاته آمين آمين آمين

الحمد لله
من مواهب العبد الفقير الى الله تعالى
سنة 1161 [redacted] غفر
الله ذنوبه وستر في الدارين عيوبه
بجاه محمد وآله البشير النذير
صلى الله وسلم عليه دائما دائما
دائما الى يوم الدين

بسم الله الرحمن الرحيم • وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم تسليما

الحمد لله القادر العليم، القاهر الحكيم، الذي وجب له القدم واستحال في تعاليه وصفته تجويز العدم. والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد خاتم النبيين وإمام المرسلين وأفضل العالمين، وعلى آله وأزواجه وذريته وأصحابه صلاة نرجو بها الفوز من الأهوال والنجاة من الذنوب الثقال. أما بعد فإنه لما كان علم الكلام هو الموصل لإدراك حقيقة الإيمان ببراهين واضحة الدلالة والبرهان • المنجي من الخلود في النيران • رأيت أن أضع كتابا جامعا للعقائد ولما فيها من المباحث والبراهين موردا فيه ما للأصحاب. وما للمتكلمين من بعض المذاهب. وحملني على ذلك أن الكتب في هذا الشأن عديدة • ومطالعتها شديدة ولا تتأتى إلا باجتماعها. وعلى تعذر ذلك فأني لي بالقيام فعلت أن أضع كتابا يكون عمدة وينتفع المشتغل به إليها لكونه جامعا لمهمها. ومشتملا على المقصود من أعظمها جعلته عمدة لي ولمن يحضر علي: **وسميته غنية الراغب ومنية الطالب**. والله أسأل أن يجعله لوجهه خالصا. وينفع به من أراد ورآه من العامة والخاصة. إنه الولي الجليل. وهو حسبي ونعم الوكيل

ورتبته على مقدمة وكتابين وخاتمة. **المقدمة** تشتمل على حده وفوائده وغايته وتسميته والنظر والدليل وحدهما وشروط ذلك والعقل وغير ذلك مما نسمعه إن شاء الله. أما حده فقال الإمام شرف الدين ابن التلمساني رحمه الله هو العلم بثبوت الوحدانية والرسالة

وما يتوقف

وما يتوقف معرفتهما عليه من جواز الحدث وحدوثه وابطال ما ينافي
ذلك قال ابن عرفة ويخرج منه احكام المعاد وحده بعضهم بالعلم
بالعقائد الدينية وارسال الرسل وصدقهم في كل اخبارهم وما يتوقف
شيء من ذلك عليه خاصة به وتقرير ادلتها بقوة هي مظنة لرد الشبهات
وحل الشكوك فيخرج علم المنطق ومن ثم قال غير واحد هو فرض كفاية لتوقف
على اهل كل قطر يتوصل الوصول منه الى غيره انتهى قال الشيخ ابو حفص عمر
الفلشاني في شرحه على طوالع البيضاوي وعبارة التلمساني غير مرضي عند
من يقصد التحقيق لانه مرادف لقول من يقول علم الكلام علم بمسائل
علم الكلام لان متعلقات العلم المذكور هي بعض مسائل العلم لا تؤخذ في
تعريفه على انها اجزاء وخواص لماهيته قال ومن رد حد ابن عرفة
بما ورد عليه ولانه لم يقتصر عليه بل ذكر ما حسن ان يكون حدا مستقلا
لو اقتصر عليه كما سيظهر لك وحد العضد بقوله علم يقتدر معه
على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه قال ابو حفص
وهو كلام محقق سالم مما اورد على ما قبله لا يقال انه غير مطرد لدخول
حد علم المنطق والكلام تحته لان كلا منهما يصدق عليه الحد وغير منعكس
لخروج ادراك المحققين من علم الكلام لقوله العلم لانهم نص اهل العصر انهم
ان لم يسم المتكلم وان حفظناه فلا تجد المعنى ان يكون من علم الكلام
كالمعنى له وغيره من منزعة المتكلمين لانا نقول العلماء
يطلقون العلم على مطلق الادراك والتصديق لا على هذا جواب السؤال الاول واما
الثاني والثالث فلان جوابه انه نبه بلفظة لا اقتدار على القدرة التامة
وبالكلام او بعضه في المطالب الراسخة فيستفيد الشرع بعد على العلم بجميع

نص على ان علم الكلام فرض كفاية

العقايد مع ما يتوقف عليه اثباتها من الادلة ورد الشبه لان تلك
القدرة على ذلك لا اثبات الا لصاحب هذا العلم دون العلم بالقوا
نين التي يستفاد منها صحة الادلة بعضا ودونه علم الجدل الذي يتوصل
به الى حفظ اي اصطلاح ووضع اراد اذ ليس في كل منهما اقتدار على ذلك
وان سلم الاقتدار لا كون الاختصاص لكل منهما باثبات هذه العقايد والمبادر
الى الذهن من الحد المذكور هو ما له نوع اختصاص به ومثل ذلك يتقرر
الجواب عن ايراد علم النحو بل اخرى اذ كونه وان صحت معيته للعلم بالعقايد
المذكورة لا على وجه ان يكون له مدخل في ترتب تلك القدرة بحسب العادة
ثم من محاسن هذا الحد انه عدل فيه عن لفظ الثبوت الى لفظ الاقتدار
لكون الثبوت بالفعل غير لازم واختار كلمة معه على به مع صحة العبارة تنبيها
على انتفاء السببية المتبادرة منها واختار اثبات العقايد على
تحصيلها اشعارا بان ثمرة الكلام اثباتها على الغير واما تحصيلها
بما لو اوجب ان يكون من الشرع ليعتد به ويتسنى دفع الطعن بنور النبوة وزيه
والقران العظيم كفيل ببيان كل مطلب منه وان كان مما يستقل العقل
بادراكه لان مولانا الشرع للعقل هو العروة الوثقى ثم اعلم
انه لا يراد من اثبات العقايد التحصيل ولا اكتساب لما يلزم عليه من كون
العلم بالعقايد رجا عن علم الكلام ثمرة له ولا اشكال في بطلانه لان ثمرة
الكلام هو اثبات تلك العقايد على من نظر فيه وعلم الكلام المثمر لتلك
الثمرة هو العلم المقتدر به على ذلك لا الاثبات والمراد من الحجج والشبه
المذكورة ما هو كذلك في زعم الناظر لا عينا ولا في نفس الامر ليندرج كلام
المخطي من الحد والمقصود بقوله كما تقرر ليس المراد من الغير المثبت عليه

العقايد

العقائد يعني اعتقادها حتى يرد انه اذا ثبتت عليه من لم يبق افتقار على
اثباتها من اخرى اذ هو تحصيل الحاصل بل المراد كل من يقدر لئلا نكار
قال العقول العقلية والمراد من العقائد ما يقصد به نفس
لا باعتقاد كون العمل يعني ان ما كان كذلك فهو معتبر ولا يشترط في كونه
لا علاقة به كلا بل المقصود منه العمل الفروع والمسائل الفقهية
بل لا علاقة بها متعين او متحتم واذا كان كذلك فلا يرد هنا
السؤال العلوم الوارد على حد الفقه وهو انه ان يراد العلم بالجميع او بالبعض
الا ان المراد هنا من العقائد جميعها ولا يرد عليه ذلك السؤال فافهم والمراد
بالديني المنسوبة الى الدين ثم كما تسمى كلية بان الحكم وان فهيما
لا يخرج ذلك عن علم الكلام انتهى منه وكذا موضحا **قلت** ذلك
ما رسم فرسه في العلم وما برع تحقيقه في كان من ال العلم فلقد
كشف لقناع عن هذا العلم الذي كل ما بعده مبني عليه ولقد صرف
حيث قال وجه الحاجة الى تعريف تصور حقيقة كل علم ما يقصد المقصود
لا اول تعريفه ليكون طالبه على بصيرة فان من ركب متن عمياء او شك ان
يخبط خبط عشواء **قلت** ولقد وقع ذلك الكثير من يتعاطى
لا شئ يعني دوابها والله يعتبر ويصحح هذا ما يتعلق بتعريف علم
الكلام انتهى كلامه وقد جمع الفلاسفة وغيرهم كلاما لا ما يدفع به
لا عن ضعيف خول على لا صل والكل والنحو بان ذلك عن شئ لان كلمة
من لا تقتضي التبعيض فهي اعم وما اورد به عن قوله علم لا انه لا شئ
يشعر به من التمام ولا سيما اصطلح الكلام تسمية بانه دليل بعد
وتسمى علم الكلام باصل الدين لبنا لا اسلام عليه والدين عن السنة

الاصول واصل الشيء ما ينبني عليه ويتفرع ثبوته وتحققه اليه
وهو كذلك ويقال لهذا العلم ايضا علم الكلام وقيل لان المتكلمين يتكلمون على
هذا العلم فيقولون باب الكلام في حدوث العالم باب الكلام في اثبات
العلم بالصانع باب الكلام في اثبات صفاته السلبية الى اخر المعتقد حروف
هذه الطرق واختص بعلم الكلام وقيل انما سمي بذلك لان اهل الظاهر
والحنابلة اذا سئلوا عن شيء من مسائله قالوا نهينا عن الكلام فيه
فسمي علم الكلام اي المنهي عنه عندهم اكتفاء بالموصوف عن الصفة
كقوله تعالى حتى توارت بالحجاب اي الشمس قيل وكان المتكلمين قصدوا انهم
حيث كرروا الكلام في كل ترجمة [illegible] على ان مورد النهي ليس هو ما توهمه
الحشوية وقيل لان الادمي انما شرف على سائر الحيوانات بما اعطي من
القوة الناطقة العقلية فكل من كانت هذه القوة فيه اكمل كان في نوعه اشرف
ومعرفة هذا العلم لما كان من اخص العلوم وادقها وبه يحصل التمييز بين الحق
والباطل في العقل والقول والكرم كان تعلمه من اخص الاسباب المظهرة
لهذه القوة فسمي علم الكلام لذلك اطلاقا لاسم المسبب على السبب وقيل
ان هذا العلم لما كان اشرف العلوم لما سبق بيانه كان هو اولى ما يعتني
به العاقل واولى ما يصرف عمره على مقتضى ذلك فهذا والمتكلم فيه
فاستحق التسمية بالكلام لذلك وقيل ان الانسان اذا نظر فيه
وفى له وما استعمل وما [illegible] وحصل له الكمال [illegible] الممكنات
واستسهل المشكلات واستقصى المعاني صار له انس بجميع العلوم لان
القادر على استخراج الذي هو اقدر على استخراج ما هو [illegible] فصار
صاحبه متكلما في جميع العلوم فسمي لذلك علم الكلام وقيل ان صاحبه اذا

اتفق الله

اتقى الله وعمل بمقتضى ما علم كان من اوليائه المتقين واحبابه المخلصين
وكمال الديانة وتكلم في السوء لله بما يشاهده من عجائب الصنع ولطائف
الابداع في المخلوقات ولنا امثل من وجه الله كمال الديانة لاجل سمي علم الكلام
لهذا المعنى واما قولهم نوع من انواع كل ديانة بكلام نوع مقام اذ هو مقام
التحلي في صفات الجلال وسطوع انوار من حضرة الجبروت والكمال لسبحانه.
وقال الصفي الهندي انما سمي بهذا لان اول ما وقع فيه من الاختلاف
مسألة الكلام وقيل لا انحصاره وقال المحقق العضد سمي بذلك لانه
لان المتكلمين جعلوه بازاء المنطق للفلاسفة يعني ان الفلاسفة علمت
سموه بالمنطق نافعا لهم في علومهم ولنا ايضا علم نافع في علومنا سميناه بالكلام
على سبيل المقابلة لئلا ان يتسلطوا في الفضيلة وكون نفع المنطق في علومهم
بطريق الآلة والكلام متبع لغيره ومن ثمة يسمى خادم العلوم والته وربما يسمى رئيسا
من حيث ان احكامه لا تقوم بها وان نفع الكلام في علومنا فيطرق التأصيل
لها ولا دليل اذ لولاه ما ثبت شيء منها فلذلك لا يكون الا رئيسا. او سمي
بذلك لكون مسألة الكلام اشهر اجزائه حتى كثر فيها التشاجر والسفك
يعني بالسفك ما وقع لبعض الخلفاء العباسية وكان يمتحن الناس من قبله
بجماعة من الامة لامتناعهم مما دعاهم اليه من القول بخلق القرآن ومن ذلك
ما وقع لاحمد بن حنبل رضي الله عنه ومعاصريه وكتب التواريخ مشحونة بتفاصيل
ذلك وغلب اسم الكلام على العلم الذي هو منه تلك المسألة تسمية للشيء
باسم اشهر اجزائه قلت هذا ما انتهى اليه من كلماتهم في التسمية
وقد ذكرنا نكتة للامام الاشعري رضي الله عنه في كتابنا المسمى بالمجموع في معرفة
عجائب البدع في الاديان ونحن في اوله نعني اراده ها فليطالعه فانه مستوفى فيه

فصل ولنذكر هذه المقدمة موضوعه واعلم أن
موضوع العلم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والمراد من العوارض الذاتية
ما يلحق الشيء لذاته كالتعجب للانسان او بواسطة امر مساو لذاته كالضحك
اللاحق بواسطة التعجب او بواسطة امر اعم منه داخل فيه كالتحرك
بالارادة اللاحقة للانسان بواسطة الجسمية واختلف المتكلمون في
موضوع هذا العلم فقال صاحب الرسالة السنية ان موضوعه الوجود المطلق اذ
يبحث فيه عنه وعن شعبه وعن عوارضه ونقل المحقق العضد هذا القول
من جماعة بقوله موضوعه الموجود بما هو موجود اي من حيث هو هو غير مقيد
بشيء وممن قال بهذا القول حجة الاسلام الغزالي واعترض هذا القول بان
موضوع العلم الالهي على طريقة الحكيم الوجود ايضا فيلزم عدم الامتياز بين
الكلام والعلم المذكور والامتياز بينهما حاصل لا شك فيه فيلزم من ذلك
تغاير موضوعيهما واجيب الجواب بان البحث في الكلام على قانون الاسلام
بخلاف العلم الالهي فان البحث فيه على وفق عقولهم وان خالف الاسلام اذ
خالفه وعلى هذا القول ان المتكلم ينظر في الوجود بقسمته الى القديم والى الحادث
والحادث الى جوهر وعرض والعرض الى ما يشترط فيه الحياة كالعلم والقدرة
والى ما لا يشترط كاللون والحركة والسكون واعترضه العضد من
وجهين الاول ان الكلام قد يبحث فيه عن العدم والاحوال المتعلقة
به وعن الحال وهي واسطة بين الموجود والعدم وعن احوال المعدوم باعتبار
انها موجودة في الخارج كالنظر والدليل فانا مثلا النظر الصحيح يفيد العلم
ووجه الدلالة ضرورية او نظرية وينقسم الدليل الى اقسام ونحو ذلك وهذا
ليس نظرا في الوجود فيلزم ان يكون خارجا عن علم الكلام وذلك باطل

لا يقال

لا يقال المقصود الخارجي الوجود والذهني لا خصوص الذهني
الخارجي وحده لا امور توجد في الذهن لانا نقول نص البعض على ان
المتكلمين لا يقولون بالوجود الذهني الثاني يقولكم كما قالوا انه لا تسلم
تخرج المسائل الباطلة من علم الكلام لان الاصل انما يوافق ما هو الحق وقد
يكون المحكي ليس من المتكلمين ولا امر خلافه **القول الثاني**
ان موضوع العلم انه ماهيات الممكنات من حيث دلالتها على وجوب وجود مو
جدها وصفاته وافعاله ولا يخفى عليك ما يرد عليه مما مر **الثالث**
انه ذات الله وذاته القائم لا ذكر وجوده ولا يخفى ما فيه من نحو لا زاد من اطلاق
الصفة الموهم قال صاحب هذا القول ان الكلام يبحث فيه من صفات الباري الثبو
تية والسلبية وعن افعاله كحدوث الاجسام والثواب والعقاب فلما
المعنى وفيه نظر من وجهين الاول ان الكلام قد يبحث فيه عن غير ما ذكر
كالجواهر وسائر اقسام الجواهر لا من اختلاف الاعراض لا تستقل الوجه
الثاني ان موضوع العلم لا يبين فيه وجوده وذلك ان المطلوب في العلم
انما هو عوارض موضوعه الذاتية كما سبق تعريفه ولا شك ان
العوارض متوقفة على وجود ما هي عارضة له فلا يكون وجوده عارضا
ذاتيا له مبينا فيه والا لزم توقفه على نفسه وحينئذ يلزم اذا كان الموضوع
هو الذات العلية ان لا يكون اثبات العلم بوجود الصانع بينا بنفسه فلا يحتاج
الى بيان او كونه مبينا في علم اخر اعلى والقسمان باطلان واجاب
الارموي بجواز ان يكون وجود الباري معلوما في علم اخر وهو العلم الالهي
ومسلما في علم الكلام فقال ولا يخفى بطلانه فان اثبات العلم بوجود الصانع
من امهات ابواب علم الكلام فلا يصح اخذه على طريق التسليم من علم اخر

الرابع ذهب الاصبهاني الى ان موضوعه ذات الله تعالى وذوات الممكنات
من حيث انها توصل الى اليقين بما يجب الايمان به فيسلم ويبقى عليه ما يرد
عليه من البحث بعد تحقيق ما سبق بلا تحقيق خروج المعدوم والحال والنظر والدليل
الخامس قال المحقق العضد ان موضوعه المعلوم من حيث يتعلق به اثبات
العقائد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا وهذا القول يسلم من كل ما ورد
على ما قبله وبيانه ان مسائل علم الكلام اما عقائد دينية واما قضايا
تتوقف عليها تلك العقائد كتركيب الجسم من الجواهر الفردة وجواز
الخلا وانتفاء الحال ونحوه وعدم تمايز المعدومات المحتاج اليها في اعتقاد
كون صفاته تعالى موجودة قائمة بذاته والشامل لموضوعات هذه المسائل كلها
المعلوم المتناول للموجود والمعدوم والحال

فصل

وما يذكر في هذه المقدمة ما قاله الشيخ في شرف الدين العلم تنقسم الى
دينية وهي ما يتقرب الى الله بتعلمه ويثاب عليه كاصول الدين واصول
الفقه وعلم القرآن والتفسير والحديث والتصوف والى ما ليس بديني كعلم
الحساب والهندسة والموسيقى وهذا العلم اشرف العلوم الدينية والدليل
عليه ان شرف العلم بشرف المعلوم ومعلوم هذا العلم الله تعالى وصفاته ولا
شيء اشرف من الله وصفاته فهذا العلم اشرف العلوم ولان الحاجة اليه
اشد لانه سبب السعادة الابدية والنجاة وشرط في سائر العلوم الدينية
ولان شرف الشيء يعرف بخساسة ضده وضد العلم بهذه القواعد الجهل بها
وهو كفر وبدعة ولان المقصود منه ان يعبد الله على بصيرة ويعتقد على
بصيرة وبه يتميز بين العلوم والاعتقادات ويتميز الهدى والمشتبهات
وينجلي الشك والوهم واتضح بان ميلها الى الادلة العقلية والقواطع

تقسيم حقيقة العلوم الدينية

الشرعية فيما لا يتوقف إثبات المعجزات عليه ويتعين السمع فيما يرجع
من ذلك إلى نوع جائز الشيء وقال الرجراجي ثم جميع البسيطا وشرف
العلم إما من جهة موضوعه أو غير ذلك فإن كان الأول فقد سبق أن موضوعه
المعلوم وهو أعم الأمور وأعلاها حالنا وله أعلا الأشيا وهو مباحث ذاته
تعالى وصفاته وأفعاله وإن كان الثاني فإما من جهة غايته أو غير ذلك فإن
كان الأول فغايته أشرف الغايات فإنه يثمر الترقي من حضيض التقليد
إلى ذروة اليقين والإيقان والتحقيق يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين
أوتوا العلم درجات وإرشاد المسترشدين بإيضاح الحجة وإلزام المعاندين
بإقامة الحجج وحفظ قواعد الدين عن أن تزلزلها شبه المبطلين وبناء العلوم
الشرعية عليه فإنه أساسها وإليه يئول أخذها وفيها
سداد وصحة النية بإخلاصه الأعمال وصحة الاعتقاد المبني عليه الأعمال
إذ بصحة النية وحسن الاعتقاد وحقيقته يرجى قبول العمل وترتب الثواب
وغايته لذلك كله الفوز بسعادة الدارين وهذا الفوز المطلوب لذاته وهو
منتهى الأغراض وغاية الغايات وإن كان الثاني وهو أن يكون على غير غاية
بأن كان من جهة أدلته أو غير ذلك فإن كان الأول فلا أشرف من أدلته إذ هي
يقينية يحكم بها صريح العقل وقد تأيدت بالنقل وهي الغاية في الوثاقة
إذ لا تنفع نتيجة في صحة الدليل الذي تطابق فيه العقل والنقل كتاب
ما بل النقل ليعتضد بها المسمى بالإلهي وإن كان من غير الأدلة فليس إلا
ما يرجع إليه من جهة المعنى وهو كون هذا العلم أفضل أصول العلوم أصولها
وفروعها فيما أن يرجع هذا إلى الأدلة أيضا لوثاقة الأدلة وصحة
ما كان ذلك فهذه جهات الشرف للعلم لا تعدوها وإذا علم ذلك لا يستغني

الثاني وإذا أثبت له الشرف من جميع الجهات تبين أنه أشرف العلوم إذ غيره
من العلوم إن حصل له شرف فلا يكون إلا من بعض هذه الجهات انتهى
فصل في حقيقة النظر والدليل اعلم أن النظر والفكر بمعنى
والنظر يطلق في اللغة على الرأفة والعطف ويوصل باللام كقوله نظرت
لفلان وعلى المقابلة كقولك داري ناظرة إلى داره والتأخير كقوله تعالى فنظرة
إلى ميسرة وبمعنى الرؤية ويوصل بإلى كقوله تعالى إلى ربها ناظرة وبمعنى
الفكر كما تقدم كقوله تعالى أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وهو المراد
هنا **واختلفت** عبارات أهل الاصطلاح فمنهم من رده إلى سلب فقال النظر
عبارة عن تجريد الذهن عن الغفلات وبعضهم أي التحديق وهو لازم النظر لا نفسه
ومنهم من رده إلى إثبات فقال القاضي هو التأمل في حال المنظور فيه **وقال**
المعتزلة إنه الطلب المبين للعلم أو الظن **وقال** الإمام في الإرشاد هو
الفكر الذي يطلب به من قام به علما أو غلبة ظن **وقيل** وضع معلوم أو ترتيب معلوم
منتظم بعضها مع بعض على وجه يؤدي إلى استعلام ما ليس بمعلوم فيشمل الحد التام
والناقص والرسم التام والناقص والتصديقي **وأما** حقيقة الدليل
فقال الإمام في الإرشاد المحصل هو الذي يلزم من العلم بوجوده العلم بالمدلول
واعترض بأنه يدخل فيه ما علم بالبديهة بأنه يلزم نحو من نظر في المعجزة
العلم بصدقه وبالتمييز الحاصل بين الذوات عن الكيس وليست من لوازمه
وبأنه فاسد بأن الوجود قد يدل على الوجود وقد يدل على العدم والعدم
على الوجود وعكسه فالأولى أن يخرج منه العالم **فقال** الأرجح هو ما أراد
القطب **وبه** تعلم أن كل من تعرض للدليل من الأصوليين والنحاة
والمتكلمين بأنا عرفه بالأخص الخاص وذلك الاصطلاح تفرد عنهم أن الدليل

لا يكون

لا يكون إلا صحيحا ويخصون الفاسد باسم الشبهة وحدّه الإمام وتبعه
بأنه المعلوم الذي يتوصل بصحيح النظر فيه إلى علم ما لا يعلم في مستقر
العادة اضطرارا وخصوه بما يتوصل به إلى العلم اصطلاحا وسموا ما يتوصل به
إلى الظن أمارة والمتأخرون يطلقون اسم الدليل عليهما معا ولا مشاحة في
الاصطلاح قال الشيخ في شرح الإرشاد والتحقيق أنه في الوضع اللغة يأتي في
اللغة المرشد وكل ما يشير إلى شيء فهو دليل عليه إلا أنه يعرف حدّه بأنه يتطرق
عليه أنه يتوصل بصحيح النظر فيه إلى المطلوب العلمي ولا يسمى دليلا
وحده بعض المتأخرين بمعنى المعلوم الذي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه
إلى العلم بمطلوب خبري إذا أخرجت الأمارة وتقول الذي يمكن أن يتوصل به إلى مطلوب
خبري إذا أدخلتها واحترز فيه بإمكان التوصل لأن كون الدليل دليلا لا يتوقف
على حصول العلم به بل يكفي في كونه دليلا إمكان التوصل للمدرك من آية في
السموات والأرض يمرون عليها وهم عنها معرضون فخرج بقوله صحيح
النظر الشبهات والعلوم البديهية والتمييز الحاصل بين المحسوسات التابع لتعلق
الحس بها وعبر بالمعلوم الموجود والمعدوم وتعبيره بالخبري يخرج الحدّ والرسم
لا يسمى دليلا عند هؤلاء القائلين وإنما يسمونه شبهة وأما المناطقة فالدليل
عندهم أعم من الصحيح والفاسد ولهذا يذكرون القياس بما يشملهما فيقولون
القياس قول مركب من قضايا متى سلمت قال العضد في شرح أصول ابن الحاجب
الدليل عند ما أفاد إثبات الصانع العالم وعند بعض المناطقة العالم حادث
وكل حادث له صانع انتهى فلذا كان الدليل عند المتكلمين هو العالم المذكور
لا يشمل الفساد لأنه ينقسم إلى الصحيح والفاسد بل هو صحيح لا محالة وإنما يعنون
الصحة والفساد في النظر فيه فإنه تارة يقع النظر على وجه الدليل فيكون

نظره صحيحا وتارة يقع على غير وجهه فيكون فاسدا والنظر هو الدليل المنطقي
المسمى بالقياس فصل اعلم ان النظر الفاسد لا يستلزم جهلا ولا علما
سواء كان فساده لمادته او صورته او لهما معا وقيل يستلزم الجهل قال الامام
الفخر وهو الحق عندي بان كل من اعتقد ان العالم قديم وان كل قديم مستغن
عن المؤثر ثم حضر هاتين المقدمتين في الذهن يستحيل ان لا يعتقد ان
العالم مستغن عن المؤثر وهو جهل نشا عن اعتقاد المقدمتين السابقتين
فقد افاد النظر الفاسد الجهل واجيب ان اصحاب المذهب الاول وهم
الجمهور ومنهم امام الحرمين بوجوه الاول ان النظر في الشبهة لو
استلزم الجهل لكان نظر المحق في شبهة المبطل يفيده الجهل والتالي باطل وعورض
بان الدليل لو كان مفيدا للعلم لكان نظر المبطل في دليل المحق يفيده العلم فان
جعلت هناك شرطا وهو عدم اعتقاد حقية تلك المقدمات فهو جوابنا كما
قالوا واجاب الاولون عن هذه المعارضة بان قالوا كل من عرف الدليل
لا بد ان يحصل له العلم بالمدلول ولسنا نسلم ان المبطل اذا نظر في الدليل الصحيح
لا يحصل له العلم الوجه الثاني من الوجوه التي تمسك بها الاولون قالوا
الشبهة اما ان يكون لها وجه دلالة يتعلق بالمدلول او لا يكون والاول باطل
والا كانت الشبهة دليلا لان كل ما له وجه دلالة على شيء فهو دليل عليه
واذا بطل الاول تعين الثاني حينئذ فيستحيل ان يستلزم النظر في
الشبهة الجهل الوجه الثالث ان حقيقة الشبهة ما اشتبه على
الناظر امرها فاعتقد فيها دلالة ولا دلالة فيها ولذلك نرى حال الناظر فيها
بحسبها وينقسم الى ثلاث مراتب تارة يعتقد الجهل وتارة يشك بنظره في الدليل
فيتفطن بعد ذلك ويعرف انها شبهة ويرجع عن معتقده من كل وجه خلاصا

ولا ينحل جهل ركب معلومه الحاصل له بالدليل وتارة يتطرق شبهة تخالفها
وتناقضها فيغلب عليه الشك والحيرة لتعارض الشبهتين لديه الوجه
الرابع أن الدلالة إنما هي العلم التي هي من لوازم الأدلة إذا كانت العلم
لا تنافي نقيضها ولا تستلزم فكيف يكون بين الشبهة والدليل ارتباط
وأورد الشيخ شرف الدين على الوجه الثاني أن لقائل أن يمنع أن يكون دليلا
لجواز اشتراك المتنافيات في لازم ذاتي الدليل يفارق الشبهة بأن مقدماته ضرورية
أو تنتهي إلى الضرورية وعلى الوجه الثالث بأن لا نزاع في الحقيقة الجهل وإنما
إنما نتبع على العالم اعتقاد ما اعتقاد نقيضها والذي قادته إلى الشك ليس
هو الشك الذي يستوي الطرفان فيه وإنما هو تعاقب رأيين وهما جهلان
قال البيضاوي والحق أن الفساد إن كان من المادة استلزم الجهل وإن لم يكن
من المادة فلا يستلزم جهلا والمراد بالمادة معنى الفكر بأن تكون إحداهما
كاذبة مثلا والمراد بصورة النظر أن يكون الفساد مثلا من جزئيتين أو سالبتين
قال أبو حفص اعلم أن الخلاف في هذه المسألة لفظي كما ذكره المقترح تقي الدين
البهتي وذلك أنه إذا عني بالاستلزام العقلي الذي لا ينفك بحال فالنظر
لا يستلزم الجهل لما تقرر من الوجوه الدالة على عدم الربط وإن عني به الاستلزام
مطلقا ولو لأمر خارجي كاعتقاد المبطل الفكر ما تقدم الكاذبة والربط بين الشبهة
والجهل لازم إن تشبث فهي تستلزم كما ذكره رحمه الله الإمام في المسائل
المتقدم ومن المعلوم أن الشيخ عن المحققين إنما هو النوع الثاني من الاستلزام
والشيخ عن الثاني إنما هو النوع الأول فلم يتواردا النفي والإثبات على موضع واحد
والله الموفق إلى الحق إن اختار الكلام على القول بأن النظر الصحيح يلازم العلم
ملازمة عقلية وأما من يقول إنه عادة فلا يقول باستلزام النظر الفاسد

قف

الجهل بل يجوز ان يحصل العلم عقيبه كما يجوز ان يحصل الجهل عقيب النظر الصحيح
وقال الرهوني الذي نحوه انتهى // **فصل** واما النظر الصحيح ف
شرطه عند علمه بصدق المقدمتين وصحة ترتيبهما وان حصول المطلوب لازم عن هذا
الترتيب وان لازم الحق حق فمتى حصل له العلم بهذه الامور الاربعة علم
بالضرورة ان الحاصل له علم بالضرورة هكذا قاله الامام الفخر قال الشيخ شرف
الدين ويحكى عن بعض المتكلمين ان شرط النظر الصحيح كمال العقل وان يكون
في دليل واستيفاء شروطه وان يكون الناظر ذاكرا لادلته وان لا يكون معتقدا
لنفي او اثبات في المطلوب وان لا يكون عالما بالمنظور فيه وهذا فيه نظر
فان عددا من الشروط ابطلها ان لا يكون عالما بالمنظور فيه ولا معتقدا لنفيه او اثباته
لا حاجة اليه فانه اذا كان النظر في الشيء يطلب العلم به والجهل به يوجد النظر
بنفيهما وما لا يتصور وجوده لا حاجة الى اشتراط عدمه انتهى فائدة ذكر بعض
العلماء ان من علم لزوم شيء لشيء وعلم ثبوت الملزوم علم منه ثبوت اللازم ومن
علم نفي اللازم علم نفي الملزوم ومن علم ثبوت الاخص علم ثبوت الاعم ومن علم
نفي الاعم علم نفي الاخص ومن علم نفي الشرط علم نفي المشروط ومن علم ان
العالم حادث علم ان له محدثا اذ يستحيل ان يوجد بنفسه بلا فاعل والا لزم ترجيح
احد المتساويين من غير سبب ومن علم ان الممكن يصح وجوده وعدمه علم انه
يفتقر في ترجيح احد الامرين الى سبب لئلا يلزم ... والخطا الفوني هذا فرق
... السمنية وضبطه بعض بضم السين وفتح الميم المشددة قال ابو
حفص هذا هو الضبط الصحيح وقال بعضهم بفتح السين وسكون الميم انتهى
قال الاصبهاني وهم قوم من عبدة الاوثان يقولون بالتناسخ
قالوا لا معلوم الا من الحواس واحتجوا بان العلم الحاصل عقيب النظر لو

ضمنية

كان

كان ضروريا لما كان خلافه وان كان نظريا عاد الكلام فيه ولزم الدور او
ولزم التسلسل واجيب بان العلم به وباستلزامه العلم متى
كان على الجهة الخاصة ضروري ومخالفة الخصم بنوع بعد النظر فيه وداخل
هذا الجواب ما تقدم في شرح حد النظر ان العلم بها يستلزم العلم بالمدلول ضرورة
وذلك واضح واحتجوا ايضا بان المطلوب ان كان معلوما فلا طلب وان لم
يكن معلوما فاذا حصل فكيف يعرفه واجيب انه فيه معلوم من وجه
والنسبة مجهولة والمطلوب تعيينها فاذا حصل تميز عن غيره بطرفيه:
واحتجوا ايضا بان الذهن لا يقوى على استحضار الغير متعددة معا لانا نجد من
انفسنا انا متى وجهنا الى معرفة تعذر علينا في تلك الحالة ان نتوجه الى اخرى
والمعرفة الواحدة لا تكفي واجيب ان الذهن يستحضر كما يستحضر
كل شيء الشيء صحته ويحكم بالملازمة والمعاندة وذلك ان نقول لو كان انسانا
كان حيوانا والعدد اما زوج او فرد. قال الاصحاب هذا المذهب متعلق
وذلك انهم قالوا المدرك للمعلوم لا الحواس وهذا اعتراف منهم بعلم ومدرك خارج عن
الحواس ثم مذهبهم يهدم للضرورة لانهم نفوا العلوم كلها ضرورية ونظرية
سوى الحواس ونحن نعلم من انفسنا اشياء بغير الحواس كعلمنا بالالم
وجوعنا وعطشنا ولذتنا والنفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان قال
الاصحاب واشتهر القول بهذه الوجوه المتقدمة ان كل نفس تعتبر اليقين في علمهم
وهو نقض لمذهبهم لانهم نفوا جميع النظر بكليته تمسكوا ببعضه في ابطال ما ركبنا
في زعمهم ولا يمكنهم ادعاء فساد النظر بالنظر ولا يمكنهم الجحد العام مع الرد
ولا انكارهم واختلاف النظار ومطالبتهم على حسب اختلافهم في مناظرة السو
فسطائية قال الامام الجويني كلمناهم فاذا قلنا لهم هل تعلمون فساد النظر

أي تنسى تبون فيه بأن علموه وهو غير مدرك بالحواس بل لنفوا حصوله لهم
ثم نفوا العلم بفساد النظر ضرورة أي علموه نظرا فإن قالوا ضرورة كانوا
مباهتين ثم لا يسلمون عن مقابلة دعواهم بنقيضها وإن زعموا أنهم أدركوا
فساد النظر بالنظر فقد تناقض كلامهم حيث نفوا جملة النظر ونفوا بأنه
لا يؤدي إلى العلم ثم تمسكوا بنوع من النظر واعتقدوا كونه مفضيا إلى العلم
فإن قالوا وأنتم إذا ادعيتم أداء النظر إلى العلم فهل ذلك ضرورة أو نظرا أو ادعوا
الضرورة بل يلزم ما ألزمتمونا وإن حكمتم بصحة النظر بالنظر فقد أثبتم
الشيء بنفسه وهو مستحيل قلنا كلامكم هذا يفيدكم شيئا أو لا
فإن قالوا لا يفيد علما فقد اعترفوا بكونه لغوا وكفونا مؤنة الجواب وإن زعموا
أنه يفيد العلم بفساد دليلنا فقد تمسكوا من النظر بضرب من التطرق إلى إنكار
النظر وإن قالوا هذه مقابلة الفاسد بالفاسد قلنا مقابلة الفاسد بالفاسد
لفاسد من وجوه النظر وأنتم تنكرون ثم لا نبعد إثبات النظر بالنظر وهذا
كالعلم يتعلق بالمعلومات وبنفسه إذ بالعلم يعلم العلم فإن قال لست
منكرا لبطلان النظر وإنما أنا مسترشد قلنا له سبيلك أن تنظر في الأدلة
نظرا قويما وتتمسك بها ثم إما مستقيما بإدامة منك النظر واستفراغ منك
الجهد أفضى بك إلى العلم فإن نظر فيما ذكرناه وأنكر أداء صحيح النظر إلى العلم
فقد تبين عناده وسقط الشغل بشأنه انتهى مع اختصار قال الشيخ
شرف الدين في هذا الجواب إن عنيتم بإثبات الشيء بنفسه فلا نسلم أنه
إنه يوجب امتناعه ونحن لا نقول به وإن عنيتم أنه يتعلق بنفسه فلا نسلم
امتناعه لأن الصفات المتعلقة لا تمتنع تتعلق بنفسها كقول القائل كل خبر
كذب صدق فإنه يتعلق بجملة أخبار ومنها هذا الخبر فقد تعلق بنفسه وبغيره

والنظر

والنظر في الصفات المتعلقة بمعرفة النبي وهذا خلاف إبطال الشيء بنفسه
فإنه نظير قول القائل بأن خبري كله كذب فإنه لا يتأتى تعلق هذا الخبر بنفسه
وبغيره فإن جملة الأخبار بعضها إن كانت صادقة لزم منها فعدم كذب هذا
الخبر وإن كانت كاذبة فهذا صادق والجواب أيضا عن قولهم إن الضروري
لا يختلف فيه العقلاء بأن الضروري الذي لا يختلف فيه العقلاء هو ما لا سبب
له من الأمور البديهية أما ما له سبب فقد يختلف فيه العقلاء لعدم المشاركة
في السبب والعلم بجملة بعض النظر من هذا القسم الذي له سبب وسببه
التجربة والامتحان وكل من مارس العلوم علم أن بعضها يفيد العلم فإن قال
جربت فلم أطلع ثم بان له أنه لا يوصل بأنواع النظر الغريبة كما تعرف في حل المغلطة
إلى أن يتبين فساده وهذا لا يمكن الخصم من قلبه علينا فإنه لا يمكنه
دعوى ذلك في كل نظر يجري بفساده **الفرقة الثانية** السوفسطائية
قالوا نعلم بأن علمه الفرقة الثالثة العندية الرابعة اللاأدرية
الخامسة العنادية وهذه الفرق الثلاث من السوفسطائية أما المراد الأولى
وهم غلاتهم فقد جمعت بين النقيضين وأما الثانية وهم القائلون حقائق
الأشياء تابعة للاعتقادات فالرد عليهم بأن مقتضى هذا المذهب اجتماع النقيض
النقيضين في شيء واحد ووجوده في اعتقاد قوم قدم العالم وحدوثه وأما الثالثة
وهم القائلون بالأدرية فيستنقذهم أن قالوا ترى أرباب المذاهب يدعي كل واحد
منهم على خصمه العلم الضروري مع أن خصمه يكذبه في دعواه فإذا تلك القضايا
إما أن تكون ضرورية أو لا فإن كانت ضرورية فلم ينكرون لها أو ينكرون
الضروري مع أن ذلك المنكر يعتقد أنه في إنكاره محق وإن لم تكن ضرورية فالمعتقد
أنها ضرورية قد اعتقد أنها ضرورية مع أنها ليست كذلك فقد اشتبه

علمه الضروري بالشيء ضرورياً فإذا كان لا ينكر ذلك فكيف يمكن الجزم بشيء
من ذلك فقد قرروا ما ذكروه بأمثلة منقولة عن جميع الطوائف فمنها
أن المعتزلة ادعوا حسن بعض الأفعال بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح
بعضها بالضرورة كقبح الكذب الضار والأشعرية تنكر ذلك من دعوى الضرورة
ومنها أن المعتزلة تدعي أن العبد موجد لبعض أفعاله وأنه مخير بين الفعل
والترك بالضرورة والأشعرية تنكر ذلك ومنها أن الفلاسفة والمعتزلة
تدعي استحالة رؤية ما هو في غاية البعد المفرط بالضرورة كرؤية من هو بالأندلس
لمن هو بالمشرق واستحالة رؤية ما هو ليس مقابلاً للرائي وأنه حكم العقل بذلك
بالضرورة والأشعرية تنكر ذلك ومنها أن الجمهور ادعوا أن ما ليس
جسماً بالضرورة والنظام نظائرهم وينكر ذلك ومنها أن المجسمة ادعوا
أن موجوداً ليس في جهة ولا داخلاً في العالم ولا مبايناً له محال بالضرورة
والأشعرية والمعتزلة والفلاسفة تنكر ذلك وأثبتوا صانع العالم كذلك
ومنها أن مثبتي الخلاء يدعون العلم الضروري بأن كل جسم لا بد أن ينتهي
إلى خلاء أو ملاء ونفاة الخلاء تنكر ذلك ومنها أن القائلين بقدم الدهر يدعون
العلم الضروري بأن كل حادث لا بد أن يسبق وجوده عدمه في زمان سابق
والقائلون بالحدوث ينكرون ذلك ومنها أن بعض الفلاسفة يدعون
العلم الضروري باستحالة حشر ما تفتت من جسمه والمسلمون ينكرونه
ومنها أن جمهور المتكلمين اتفقوا على أن أجلى العلوم الضرورية علم الإنسان
بنفسه وآلامه ولذاته وجوعه وعطشه وأن نفسه هي المدركة لجميع العلوم
بالضرورة والفلاسفة تزعم أن المدرك للجزئيات ليس بنفس لا داخلها بل المدرك
لها قوى جسمانية ومنها أن الفلاسفة ادعت العلم الضروري باستحالة

عادة الغلاة والمتكلمون يكذبونهم ويجوزون ذلك قلنا
ليس الطريق الى الجزم بأن هذا العلم ضروري مطلقا وجود جزم النفس
بذلك الحكم لان هذا حاصل وشك بل لا بد ان يفرق الانسان بنفسه في المرتبة
من جميع الهيئات النظرية والعملية من العقائد والاديان والرقة والحمية
والسكر والعادة التي هي متشابهة في الاغاليط ونحو ذلك بكل ما يجزم به
العقل من غير احتمال وشك بهذا الفرق ورده أقول إن تلك
الهيئات الاعتقادية تصير ملكات مستقرة في النفوس وحينئذ لا تزول
بغير ما ولهذا زوالها واذا تعذر زوالها فهي لا تنفك من الجزم ثم لو سلم زوال الخطا
لكان من الممكن ان تبقى حينئذ النفس لا تشعر بها عند التفصيل تلك
الحال بل لا يشتغل بردها الخطا والجهل انا لا ننكر امكان الغلط
لبعض العقلاء ولو منع ذلك الاعتماد على المعقولات فيما اختلفوا فيه
لمنع الاعتماد فيما سلموه من المحسوسات مع وقوع الغلط فيها لمشاركة الخيال
بان من اغاليط الحس رؤية الصغير كبيرا كرؤية النار الصغيرة في الظلمة
من بعيد كبيرة بسبب تكيف الهواء الملاصق لها بكيفية النور الحاصل عن
جرم النار وكرؤية الكبير من بعيد صغيرا كالنجوم لوقوع الشعاع على بعض
اجزاء المرئي دون بعض وكرؤية الساكن متحركا كراكب السفينة يرى
الشط متحركا بسبب تحرك شعاع بصره عليه والمعدوم موجودا كرؤية
السراب ماء لرؤية الجسم الرجراجي الشعاعي فيغلط في اعتقاده ماء لما رآه
الماء في ذلك والواحد اثنين كرؤية القمر قمرين بسبب انفصال الشعاع
من عين جهتيه من بعضهما ورؤية الشمس واحدا كرؤية الخطوط الخارجة
من مركز الرحى الى محيطها المختلفة الالوان لونا واحدا بسبب ان كل خط

يرتسم في الحس المشترك فلا يذهب حتى يرتسم فيه لون الثاني فيحصل
منهما لون آخر فيظن الحال فيه كذلك في الخارج الى غير ذلك من الامثلة التي
يفرح بها الطاعنون في الحسيات ويردون حكمها ويزعمون حصر اليقينيات
في المعقولات لذلك كافلاطون وارسطاطاليس وبطليموس وجالينوس
الفرقة الرابعة يعنون بهم العنادية المسلمة للحسيات دون البديهيات المنكرون
للنظريات ومعتمدهم في نفي برهانهم مقابلة الادلة بالشبهات في المذاهب
الواقعة على طرفي النقيض كاثبات الحال ونفيها وتثبيت الجزء ونفيها
وكون الوجود زائدا على الوجود اذ لا اثبات الجوهر الفرد ونفيها وكون
الوجود زائدا على الوجود اولا اثبات الجوهر الفرد ونحوه واجيب عليهم
بانا لا ندعي ان كل نظر يفضي الى العلم بل البعض الى العلم افله وهو الواقع
بشروطه التي تقررت ومسألة العالم متغير وهذه مقدمة معلومة بالمشا
هدة وكل متغير ممكن لانه لو كان واجبا لما زال عن تلك الحال ولو كان مستحيلا
لما وجد على تلك الحال فاذا تبين صدق هاتين المقدمتين الواقعتين على هذا
الوجه استلزمتا بالضرورة ان العالم ممكن فمن انكر افادة هذا النظر العلم فلا
يخفى عناده وكذلك ما تقدم التمثيل به ومن الناس من زعم ان النظر لا يفيد في
الالهيات معللا بان التصديق موقوف على التصور وتصور ذاته تعالى
غير ممكن والحكم على الشيء فرع تصوره وبان اقرب الاشياء الينا نفسنا التي
هي هويته التي يعبر عنها بانا وانت ترى ما فيه من الخلاف فكيف بالبعيدة
عن الاوهام والعقول والجواب ان الحكم يتوقف على تصور
ما لا على كمال التصور فانا قد نعقله ماهية مخالفة لسائر الممكنات وان
لم نعلم ما به تخالف سائر الممكنات ضرورة توقف الحوادث على مقتض مخالف لها

وربما

وربما افتقر دارا او تسلسل في الشيء فيحكم عليه انه من حيث ذاته
وانه من حيث توقف ما علم ثبوته عليه وبالوجه الذي انبنى عليه الحكم له
سائر الممكنات فيثبت له احكاما مخالفة لاحكام الحوادث والجواب
عن الثاني انه انما يعين العشر ولا شك فيه اذ الوهم بلا بصر العقل في
ما قرره واما كل نسبة كل الخوض فيه مباحث ولذلك تلاعب فيه لا ار ونحا
دمت فيه لا احوال والسلف منعوا منه الا الافراد من الاذكيا . والكلام
انما هو في الامتناع قال ابو حفص والسلف منعوا ذلك اي البحث في
الالهيات الا للافراد من الاذكيا الكل كي بل الذين لكم عقائد طيبة
في الدين وعقول سليمة واذا ما زادت فتنة يعقلون مقتضى الادلة
العقلية ولا تؤثر فيهم الشبه القوية فضلا عن الخيالية التي هي غير حقيقية
ولاجل ثبوت ذلك عن السلف رضي الله عنهم افتى ابن رشد رحمه الله بانه
يجب على كل من ولاه الله امر المسلمين ان ينهى المبتدئين والعوام عن قراءة
مذاهب المتكلمين ولا يشتغل بها ابدا النهي وان يقتصر وايهم بل بهم
اعتقاده على ما استقر الذي نطق به القرآن اذ هو واضح ببديهة
العقل قلت وليس مراده منع كل مبتدئ من قراءة علم الكلام :
وانما مراده من لا قابلية فيه للتحقيق اذ يكون مراده من يعرف من المبتدئين
لا اتقفهم من يحفظهما عن نبيه مخوفا ان ذلك يدفعه الى الكفر من حيث
لا يشعرون ولو حمل على عمومه انقطع علم الكلام من بين الناس فان
العلماء انما ينشؤون من المتعلمين فاذا امتنع التعلم مطلقا كان ذلك ذريعة
لقطع علم الكلام وهو خلاف الاجماع بان الامة اجمعت على انه لا بد ان يكون في
كل قطر من يقوم باقامة الحجج ودفع الشبه وان ذلك فرض من فروض الكفاية

قف قوله والا ... لذا ... يشتغل

قف قال ابن رشد يجب على الامير ان ينهى المبتدئين والعوام عن قراءة مذاهب المتكلمين الخ

قف بيان ان علم الكلام فرض كفاية

ولا بد من اقامة البعض به وربما عصى كلهم ولا بد من تاويل كلام القاضي
بذلك وهذا نصيب على متعاطي هذا العلم لا سيما بالغرب مع حضور امر من العوام
او ضعفاء الطلبة ولهذا جرت عادة الشيوخ عندنا من اهل هذا الفن فصل المواضع
الخالية المنقطعة بحيث لا يسمعهم الا من يحصل تعليمه قدر ما ، اهلا
تزال ولقد اخبرني شيخنا الامام ابو عبد الله بن مرزوق عن شيخه الامام
الولي العظيم الورع الزاهد ابي ابراهيم المصمودي نزيل تلمسان انه كان في غاية
التشدد في ذلك مع عموم الطلبة والامر مع الخواص يتكلم ويبحث بين يدي
الكتاب وغيره قال ولقد دخلت عليه برابطة سكناه فتكلمت
معه في مسائل علمية والتمس الشيخ الرسالة الكلامية فاستظهر علي فيها
ببعض الطوالع وناولني نسخته التي قراها على شيخه عبد الله الشريف بعد
ورايت نسخة مصححة معتنى بها مطررة فلما بلغ المعنى هذا الكلام فاجبته
عنه بعد سالني عن معنى ما بعده فاجبته واستعجب بالسؤال حتى اكثر
علي ووعظت منه ما سمعت لغير تحققه وهذا مع ما كان عليه من العبادة والورع
التام وانا اذ كرت هذه الحكاية ازالة لما يتوهمه من لا علم له برذيلة الجهل
من ان لا اشتغال للعقل مثل التخليط والبطالة وربما تعرض بعضهم فقال ان
بالكرامة انما هي بالخرقة وبهمة المرء ما كان يحسنه واكثر هؤلاء من اهل العلم اعداء
رزقنا الله العلم النافع وحشرنا في زمرة نبيه بمنه ورحمته الى هنا انتهى كلامه
رحمه الله قلت انظر قوله بتاويل كلامه في التذكر لهم عن ابن
صابين في البيت وغيره بالتبية واذا كان ما نية نجد يقولون مختص
بالادلة العقلية ولا تؤثر فيهم الشبهة القوية فلا عن الجاهل مع قوله
اذا اولئك مراده منع كل مشترك وانما مراده من لا قابلية فيه لتمغص

دخول

قف
كلام هنا سر يكون هذا
العلم لا ...
يكل ... الى النص
فعلم ...

وقوله فان المعلمين انما يستفيدون من المتعلمين فان اهل الكلام يتنافون
ادلته والله اعلم ۞ ومن الناس من حرم النظر في علم الكلام اعني بعضهم بان
النظر يؤدي الى العلم وهم الحشوية واهل الظاهر وزعموا انه بدعة وقالوا
لا مدرك الا القران والسنة واجماع الامة وزعموا ان الصحابة لم ينقل عنهم
الخوض في هذا العلم ولا سمع الكلام منهم في الجوهر والعرض وما لم تخض فيه
الصحابة فهو بدعة والبدعة يجب اجتنابها واكدوا ذلك بانه عليه الصلاة
والسلام خرج على الصحابة فسمعهم يخوضون في القدر فغضب حتى احمرت
وجنتاه فقال انما اهلك من كان قبلكم بالخوض في هذا اعزمت عليكم ان لا
تخوضوا فيه ولقوله عليه الصلاة والسلام عليكم بدين العجائز وبقوله
اذا ذكر القدر فامسكوا قال صاحب البرهان الشريف ابن نصر واهل هذا المذهب
ان لم يعتقدوا بطلان تحصيل العلم بهذا فيقتضي انه لا يجب النظر فيه
عندنا الا انه لا يجب مطلقا وان زعموا ان مع اعتقاد المطابق من غير دليل هو
الواجب علينا فهذا يقتضي ان من ترك النظر فقد اخل بالواجب وفيه من
الفساد ما فيه انتهى والرد على هؤلاء بمطالبتهم اولا بان الكتاب
والسنة والاجماع حجة ولا يمكن اثبات ذلك بالنقل ولا لزم الدور والتسلسل
فيضطرون الى اثباته بالعقل وايضا نقول لهم ان الصحابة لم يتكلموا
فيه فان زعموا انهم لم يكونوا عارفين بالله ورسوله فقد اعظموا الفرية
وان كان مرادهم ان الصحابة لم يتكلموا بهذه الاصطلاحات الجارية بين
المتكلمين فهذا لا يحصل لهم مطلبا فانه كما لم يتكلموا بذلك ولم يسمع منهم
لفظ الجوهر والعرض ونحوهما وكذا لم يسمع منهم ايضا اطلاق لفظ المنقطع
والموقوف والتمييز ولا الفاعل وغير ذلك مما اصطلح عليه الفقهاء ومن

المدلين والفقهاء **قلنا** على أن قولهم لم يتكلم فيه الصحابة غير
صحيح فإن عمر وابنه وعليا رضي الله عنهم تكلموا فيه وأما قوله عليه الصلاة
والسلام ذلك القول فإنما هو تنبيه على اجتناب الكلام في مسألة القدر
فإنها من مواقف العقول وما يلزم من نهيه عن الخوض فيما لا مجال للعقول
فيه النهي عما فيه مجال للعقول **وأما** قوله عليه الصلاة والسلام عليكم
بدين العجائز فالمعنى فيه الأمر بالإخبات والتسليم وما أراد بالعجز وأما
قوله عليه الصلاة والسلام إذا ذكر القدر فأمسكوا فلا يخفى ضعفه لموهمه
وعدم الركون وعلى تقدير تسليم صحته وصحة ما قبله من التمسكات
يجب تأويل معارضته بما هو أقوى منه وذلك أن الكتاب العزيز مشحون بالأدلة
على إثبات الصانع وصفاته ودلائل نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم
ومن الناس من زعم أن المعرفة لا تحصل إلا بالإمام المعصوم فالرد عليهم
بأن يطالبوا بإثبات العصمة لغير الأنبياء وإقامة الدليل على أن ذلك لطف
وهو واجب على الله تعالى وذلك لا يتم عندنا لأنه مبني على القول بالتحسين
والتقبيح وحتى بطلته عندنا إذ لا يجب على الله شيء ثم لو سلم وجوده
فإنا نقول لم يعرف عينه حتى يمكن مراجعته ثم لو عرف عينه فكيف تمكن
مراجعته مع اتساع الخطة وذلك لا يمكن إلا بواسطة نوابه ودعاته
وهم لا يشترطون العصمة فيهم ثم لو سلم إمكان مراجعته فكيف يوثق بقوله
مع أنه يجوز له إظهار الكفر والكذب عند خوف تقية فلا يوثق بما أظهره
ونسمعه تقية **قلنا** هذا حاصل ما للشيعة من الرد
ولنزده إيضاحا فنقول قال أبو جعفر عمر القلشاني في شرحه على الطوالع
وتعين من قبيحهم على ما ذكره القاضي أنهم يقولون يستحيل خلو زمان عن

إمام

إمام معصوم يهدي الخلق إلى معرفة الله ويعلمهم طرق النجاة ويرشدهم
إلى الخيرات وينجيهم من المعاطب والمهالك وهم يعرفون بالتعليمية
ويقولون لا يمكن أن يعرف الله تعالى إلا من قول المعلم المعصوم وهم على
بدعتين إحداهما من يقول العقل لا يشفي في المعرفة لا لأنه لا اطلاع له معزول
عن درك المطالب والثانية تقول ليس بمعزول عن الوقوف على الأمور الإلهية
ولكنه لا يستقل بالمعرفة بل لابد من إمام يرشده إلى وجوه الأدلة ويفقهه
على دفع الشكوك والشبهات ثم إنه مع الإمام يعلم الأشياء ويهتدي
إلى الوقوف على الحقائق فنسبته إليه ونسبة نفس الإمام إلى نفس الخلائق
كنسبة الشمس إلى الأبصار وكما أن الأبصار لا تقوى على إدراك المبصرات
في الظلمة فإذا طلعت الشمس قويت الأبصار بنور الشمس حتى ترى
المبصرات كذلك نفوس الخلق قاصرة عن إدراك المعارف الإلهية فإذا انضم إلى
الإمام استكملت عقولهم بعقل الإمام فيدركون المعارف هذا تقرير
مذهبهم على الكمال والرد على هذا المذهب العالي يشبه ذكر التالي بعضها
والأولى أن الخلاف والمراء أي المجادلة منتشر بين العقلاء في المطالب
الإلهية ولو كفى العقل في ذلك لما كان كذلك أي لما كان الخلاف والمراء منتشرا
بينهم واللازم باطل بالضرورة فالملزوم مثله فلابد من حاكم إذ ليس العقل
وهو الإمام المعصوم الثاني أن الإنسان وحده لا يستقل بتحصيل
أضعف العلوم كعلوم الحياكة والحجامة والنجارة ونحو ذلك من الحرف بل لابد من
أستاذ يهديه وإذا كان حاله كذلك في أضعف العلوم فما بالك بأصعبها
وهي معرفة الله تعالى وصفاته وأحكامه وأجيب عن الأول بأن
العقلاء الذين اختلفوا لم يأتوا بالنظر الصحيح ولا وقفوا عليه ولو أتوا به لما وقع

نعم اسمه ان الخلاف والمراء وفرقة الحجة لا اشكال في هذا المعنى على سبيل الاد
حتى اسرو لا نظن هذا غضا من منصب العقل وبرهانه ولكن نور العقل كامنه
لا يحصل العلم بها الا الافراد من اوليائه والغالب على الخلق القصور والجهل
فهم لقصورهم لا يدركون براهين العقول كما لا تدرك نور الشمس ابصار الخفا
فيش ومثل هؤلاء تضرهم العلوم كما تضر رياح الورد الجعل وفي مثل هذا قيل

• ومن منح الجهال علما اضاعه • ومن منع المستوجبين فقد ظلم •

قلت ومن هذا المعنى ما انشدنا شيخنا الامام ابو عبد الله محمد بن مرزوق

• فاذا جلست الى الرجال واشرقت • في جو باطنك العلوم الشرد •
• فاحذر مناظرة الجهول فانه • تغتاظ انت ويستفيد ويجحد •

نعوذ بالله من الخذلان ومن عمى القلب بعد ظهور قواطع البرهان
واجيب من الثانية بانه لا نزاع في الحسن ولا نزاع انه
لو كان معلم يعلم العلم الذي تتابع منها الحجج ويعلم وجه تركيب الادلة
ويزيل الشبه والشكوك لكان اولى واسهل وانما النزاع في الافتقار
وما ذكره لا يدل على الافتقار ومما يدل على بطلان هذا المذهب ما اعتمد عليه
جمهور الاشاعرة والمعتزلة انه قبل حصول العلم بالشيء لو افتقر الى معلم
لافتقر علمه ذلك العلم الى معلم اخر وتسلسل وايضا لا نعلم كون العالم
حادثا الا بعد العلم بان الله عرفه بواسطة اظهار المعجزة على يده ولو
توقف العلم بانه المعرفة على قوله لزم الدور. وضعف اللخمي هذين
الوجهين اما الاول فلاحتمال ان يكون عقل الامام اكمل من عقول سائر
الخلق واما الثاني فلان ذلك خاص بمن يقول منهم ان العقل معزول مطلقا
واما من يقول العقل لابد منه لكن انه غير كاف فلا يلزمه ذلك لانه يقول عقولنا

غير

غير مستقلة بمعرفة الادلة والجواب عن الشبه فلا بد من الامام الذي يعرف
تلك الادلة والاجوبة وتحصل بواسطته المعرفة من تعليمه وقوة عقولنا
معرفة الحقائق ومن جملتها هو ان يعلمنا ما يدل على امامته وعلى هذا التقرير
لا يلزم الدور ولا التسلسل **قلنا** وقد وقع للامام ما بنا فيه هنا
حيث لم يعط الجواب عن شبهة الخصوم لامتناع المتنازع فيه ممنوع ولا يلزم
التسلسل فمن تمسك بالتسلسل فقد ابطل التمسك به وهو الذي قال
ثانيا هو الحق وذلك ان من زعم انا نحن امكن العلم بالله بمجرد العقل لا نعم
لو لم يكن ممكنا افتقر الى معلم وذلك المعلم الى معلم آخر الى ما لا اول له فاذا قيل
يمكن ان يكون الامام اكمل عقلا فلا يحتاج الى معلم قلنا جوزتم امكان معرفة
الله بالعقل من غير احتياج الى معلم وذلك هو المطلوب فان ذا الواقي لا ينازع
في استقلال العلم بمعرفة الله وانما نازع في تعيين الامام من ليس بمعصوم
فان اهل الباطن من الامامية **قلنا** اذا جوزتم استقلال العقل في الجملة
بطلت دعوى الامتناع اذ الممتنع لا يخلق الله تعالى لاحد انما نشأ العلم بالعقل
فان الغرض ان العلم به تعالى من غير ان يعلمكم الامام او تتعلموا منه وان ذلك
ممكن والله سبحانه قادر على كل الممكنات **و**هذا قوي على الامامية عليه
ويحسن ان يكون مع ابطال مذهب اهل الحق نصر السنة وهو ما كالوا هنا ما لا طائل
تحته وما ذكرته هو لباب مباحث المسألة والله سبحانه اعلم الى هنا انتهى
كلامه قبحه **ومن** الناس من زعم ان طريق المعرفة الرياضة والمجاهدة
وتصفية الباطن فقالت الرياضة عبارة عن ملازمة العزلة والخلوة والتقوى
وتناول الحلال والجوع والتقليل من الدنيا على سبيل الزهد ومداومة التعبد
والذكر ويتبع ذلك التعبد لمن لا يعرف معبوده والذكر لمن لا يعرف مذكوره

معنى الرياضة

او التقوى ان يعرف امره ونواهيه او كلفه مباح لئلا يعرف المبيح فيقال
وقد يتم الترك من حيث ان العبادة موقوفة على معرفة الالاه ومعرفة الالاه
موقوفة على هذه العبادة **فرع** لا شكران لا اشتغال بذلك
بعد معرفة الله واحكام ما يتعلق به اليه بسبب لرسوخ المعرفة والزيادة في
المعارف والتعرض لكثير من المواهب والتحفظ من مغالط الايمان الى مغالط الشيطان
ووساوس الهوى والنظر فقد زلت اقداما على قواعد وانسد ثلم بعد دلهم ذلك رشادا
ضلالا **و** من الناس من قال ان طريق المعرفة الالهام ودعواه ان النفس اذا
تجردت للبيني وازالت الشواغل البدنية ادركته بما في اصل خلقتها
معرفة بقول المعارف ومالرد عليهم ان مجرد ازالة الشواغل البدنية لا تحصل
المطلوب الخالص بما مع علوم اما ضرورية او غير ضرورية يترتب عليها العلوم
وهو النظر الصحيح والتمييز لازمه **فصل** لما اعرفت
ما سبق بما علم ان طريق المعرفة النظر وقد تقدم حده واختلف المتكلمون
في هذا [illegible] اول واجب على المكلف على اقوال بلغت العشرة بعد نظر رحمه الله الارشاد — فعم علي ان المكلف احتلفوا في اول واجب على المكلف على عشرة اقوال
الى عشرة اقوال فقال بعض المعتزلة هو الشك في الله قال وقيل هو مذهب ابي
هاشم وقال بعض الناس هو الاقرار بالله تعالى وقال بعض اصحابنا هو اول
جزء من النظر وقال جماعة منهم الاستاذ هو النظر هكذا نقل عنه صاحب [illegible]
والتنبيه وقد [illegible] نقل الاستاذ وامام الحرمين هو القصد الى النظر
وقيل هو النطق بالشهادتين وقيل الاسلام وقيل اعتقاد وجوب القصد الى
النظر وقيل التقليد وقيل المعرفة قال ابن عرفة وربما يرد بعضها الى بعض حتى لا اقوال
واكثر ما [illegible] احسن من قال بالشك بقوله باطل على اصله لانه كفر بالله وهو
فيه عندهم لعينه وما في لغيره لا يكون واجبا عقلا وهو مطلوب لا زال له

سا لنه

على اصله فلا يكون مطلوبا التحصيل واما القول بالاقرار فان اراد فقابله رسا
قرارا باللسان دون القلب فمحض نفاق والنفاق ممنوع وان اراد التقيد به رسا
قرارا بالقلب فاذا اوجب النظر بعد فبعد زواله فلا فائدة في ايجابه وحين
يتعين ان يرد على من قال بالشك دليل او ان اسلم او التقليد واما القول
بان اول جزء من النظر فهو ضعيف اذ جملة النظر جملة واحدة من العبادة لا يفرد
بالوجوب كركعة من الصلاة مثلا لا يقال فيها انها واجبة بالاستقلال واما
القول بالنظر فهذا ما قال به صاحبه لتقدمه على المعرفة وجودا فيرد عليه ان القصد
اليه قبله فيفرط في تقرير بطلان ما تقدم من منع النظر ولم يبق راسا من جعل قول
مقابل الاول واجب القصد ونزل منزلة المعرفة قال الكرافي والخلاف لفظي
لان من قال النظر فمراده اداه واشتغاله ومن نظر الى المقصود قال المعرفة
قال صاحب البرهان وقد نسب القول بالقصد الى القاضي وعلى النظر ومكن من عينه قصد
قلت ومما يخفى عليك استعماله ذلك بان الهجوم الناظر على النظر
يقتضي قصده اليه ولعل قصد الذي يعتقد قلب الكلام وهو هجوم النظر على الناظر
يجوز انه تعلق الى هذا انتهى كلامه وحاصله ان التلمساني ان النظر يرد على
النفس من غير قصد وهو نحو ما قاله في المقترح واورد على القول بالقصد
انه ان كان ضروريا فلا يصح ايجابه وان كان كسبيا افتقر الى قصد وهلم جرا فيرجع
على كل مذهب اما الجمع بينها فلا يستلزم ضرورية الكسب ان يكون مقصودا وان جاز ان
يتصور فالتسلسل انما يلزم من وجوب القصد لا من جوازه مع صحة ارتفاعه واما
على مذهب المعتزلة فانهم يقولون لا يعلمه الله تعالى من العشر الزهراء والنطق
وبهذا حله عنه بل قصد القصد ايضا فلم يكن لهذا السؤال موقع اصلا واعلم
ان النظر في اللغة له اطلاقات واطلاقه ونحن فيما تحت ما اوا كل ما يوجب

اخطار المنظور فيه بالبال كالجهل المركب والعلم به والظن والشك والوهم
واما الجهل البسيط فانه لا ينافيه وهو عدم اعتقاد الشيء فالعلم بالشيء يضاد
النظر فيه لانه تحصيل الحاصل ونظر العالم في دليل اخر اجابوا عنه بوجوه احدها
ان ذلك انما يكون مع الذهول عن الدليل الاول قاله في شرح الطوالع وهذا شبيه
المكابرة للتحير والثاني ان المطلوب بالدليل الثاني انما هو وجه دلالته على المدلول
لا هو المدلول وهذا ارتضاه الامام والمقترح وهو ضعيف لان المطلوب لابد ان
يكون طرفا مذكورا في الدليل وليس في الدليل الثاني اشارة الى ذلك وهذا
يرد على المقترح فانه لم يتمسك به في غير هذه المسألة **قلت** وهذا
التضعيف ذكره شرف الدين ايضا ثم قال الشارح المذكور الثالث الادلة
تختلف في وجه دلالتها فالعلم بالاول انما هو من حيث وجه الاول وبالثاني من
حيث وجه الثاني وهو غير العلم بالاول **قلت** وهذا ايضا لا يخلو
عن ضعف اذا تاملته والصواب ان المطلوب بالثاني رسوخ العلم بالقلب
وتمكنه حتى يبعد عن النسيان وتطرق الشبه فان كثرة الادلة سبب لذلك
انتهى **قلت** ولا يخلو من ضعف ايضا اذا تاملته وقال شرف الدين في
شرح المعالم الصواب في الجواب ما قاله الامام ان نظره في الدليل الثاني فلا بد ان يضرب
عن علمه الحاصل من الدليل الاول والا نقض الكلام لا بد من زمن تمهيد امثاله واذا
اشتغلت النفس بغيره لا يخطر ببالها كما قالوا ان اذا تلي لا يخطر لها حال
تلاوته ما قبلها وما بعدها انتهى **قلت** وفيه نظر لانه يجب المركب اذ كونه
سادا في العلم لان حاجبه برا هو الصراط المستقيم فلو نظر معه لكان تحصيل
الحاصل لان ذلك المعتبر عن الصواب فلا يرد به تكرره الا البه **واختلف**
المتكلمون هل التضاد ذاتي بالدليل ولا يمكن اجتماعهما الا من لازم النظر الشك

في المنظور

في النظر فيه ولا شيء من الجاهل المصمم بشاك فلا يجتمع النظر والجهل
وقال الآخرون يمكن عقلا أن يجامع الجاهل المصمم النظر على معتقده إما
لغرض لا استكشاف أو لزوم موجب الخصم فيفضي به النظر الصحيح إلى العلم وذلك
كما ينظر من حصل له العلم بالدليل في دليل آخر ولا يمنعه ذلك حصول العلم بالدليل الأول
فكذا لا يمنعه الجهل الحاصل له من النظر في دليل آخر وربما أفضى به إلى العلم وزوال
تصميمه الذي كان أولا وهذا أظهر والله أعلم قال في شرح الطوالع وأما
الظن والشك والوهم فالمنقول عن أبي إسحاق الإسفرايني أنها تضاد النظر وفيه
لزلزة بأن الناظر كالشاك بل هو الشاك كما توافقا وبين الوهم والشك تضاد
قال في شرح الطوالع ولا يخفى لين هذه الحجة واحتج إمام الحرمين بأنه متى نظر
في أمر لم يستيقن لم يحصل الجزم لا بالأمر الذي يتم به حقيقة الشك والظن والوهم
قال في شرح الطوالع والحق أنها لا تضاد النظر لأن الناظر في الأمر بثبوت أو
انتفاء يكون شاكا إلى أن يتم نظره في أحدهما وأيضا لو لم يكن الناظر شاكا لكان
إما ذاهلا عن المطلوب أو جاهلا به الجهل المركب أو عالما به والأقسام الثلاثة باطلة
لأنها مضادة للنظر فتعين أن يكون الناظر شاكا فرع اختلف الأصوليون
هل الشك شرط في النظر أم لا فالمنقول عن أبي هاشم أنه افترض أن الشك في النظر
شرط لتحقق النظر ووجهه ما قررناه آنفا والجمهور على أنه ليس
بشرط لوجود النظر واحتج عليه بأنه لا يمتنع أن يهجم الناظر على النفس
ولا خفاء في الاشتغال بالطلب من غير سبق التردد بمعنى الشك في المطلوب
وإلى هذا المعنى ذهب الباجي قلت هذا المذهب هو الصحيح
لأنا نعلم أن الناظر لا يلزم أن يكون شاكا فإن الناظر قد يجزم بكل عن جملة
لا ضرورة في ذلك والله أعلم واعلم أن الجهل البسيط أعم من كل واحد من الشك

والغفلة يصدق على كل من الشاك والغافل انه جاهل بل قال القطب الجهل
البسيط عبارة عن عدم العلم بالامر من غير اعتقاد نقيضه قال وهذا لا يختص
بالاخبار بل هو ثابت للاشيا والجمادات بخلاف الجهل المركب اذ لا يتصف به الا من هو
ليس بغافل من الحيوان والبسيط على قسمين احدهما ان لا يكون المقصود خاطرا
بالبال ولا للافتقار فيه شعور البتة وهذا لا خلاف في مضادته النظر والثاني ان
يكون شاعرا به ولكنه شاك في ثبوته او لا ثبوته وهذا هو الذي تعرض الخلاف في
مضادته وعلى القول بعدم مضادته هل يشترط ام لا واختلفوا هل يكون الشك بين
ثلاثة امور او بين اثنين فقط وقال الحاكم بن يكون بين اثنين فقط فان كان
في اكثر فهو ثلاثة مثلا شكان واختلفوا ايضا هل مع الشك حكم ام لا فقيل
الشاك حاكم وقيل لا قال في شرح الطوالع والظاهر انه لا يتعين وذلك
اذا نظرنا الى تجويز الامرين قلنا حاكم وان نظرنا الى جانب الجزم بواحد فهو غير حاكم
والاضداد العامة كل ما لا يوجب اخطار المطلوب فيه بالبال كالموت والغفلة
والنسيان فان الموت كما ينافي النظر ينافي العلم وينافي القدرة وينافي الارادة وينافي
السمع والبصر والكلام والغفلة والنسيان كما ينافيان النظر ينافيان الارادة
والعلم والنوم ينافي النظر وينافي العلم وينافي السمع والبصر والارادة

فصل المعرفة واجبة والنظر الموصل اليها واجب قال
في الارشاد اجمعت الامة على وجوب معرفة الله تعالى واستبان بالعقل انه لا يتاتى
الوصول الى اكتساب المعارف الا بالنظر وما لا يتوصل الى الواجب الا به فهو
واجب انتهى وقال في المقاصد لا خلاف بين اهل الاسلام في وجوب النظر في
معرفة الله تعالى لانه امر مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق الذي هو المعرفة
وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب مكلفا شرعا ان كان وجوب

الواجب

الواجب المطلق شرعا كما هو راينا وعقلا ان كان عقليا كما هو راي المعتزلة
لئلا يلزم تكليف المحال انتهى قال ابن عرفة نقل الاجماع خلاف القول بصحة القول
رسالة ابن ابي زيد والاجماع عليه في الجملة يصدق بالقليل انتهى وقال المقترح
واستدل من قال بالحرمة اجماعا بانه قد ثبت من السلف وليس السلف من قبلها وقد كان
جماعة من اعيان الصحابة ينهون عن التقليد ويحذرون منه قال ابن مسعود لا تكن
امعة ان كفر الناس كفرت وان امن الناس امنت الا ليوطنن احدكم نفسه على
ذلك وقال معاذ بن جبل انكم بين جبل مابين زلة عالم ثم قال اما العالم فان
اهتدى فلا تقلدوه دينكم وان افتتن فلا تياسوا منه فان المومن يفتتن ثم
يتوب وقال علي بن ابي طالب كرم الله وجهه في كلمته لكميل بن زياد النخعي
ان الناس ثلاثة معلم ومتعلم على سبيل النجاة وهمج رعاع اتباع كل ناعق
يميلون مع كل ريح لم يستضيئوا بنور العلم ولم يلجئوا الى ركن وثيق وقد زعم
العلماء وقال ان ها هنا لعلما جما لو اصبت له حملة بلى اصبت
لقنا غير مامون يستعمل الدين للدنيا ويستظهر بحجج الله على كتابه او منقادا لاهل
الحق لا بصيرة له ينقدح الشك في قلبه باول عارض من شبهة الا لا ذا ولا ذاك
فترى من انقاد الى اهل الحق بغير بصيرة لم تزل هذه الامة وبالنسبة بعد بين يدي
الرسول من غير تقليد وبعلم الله لو قال احد منهم لما نهم من يتحقق انهم عارفون
بالله لكنوا الله نسبة اني الحكم يراه من الدين اشد ذلك من اكتفى بالتقليد
بان رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه اكتفوا بالشهادتين من كل من دخل
في الاسلام فلان ذلك مظنة العلم والحكم في الظاهر بدار على اللسان وقد كان
الكفرة يذبون عن دينهم ويجودون بمهجهم عن تشعيبه اباهم واسلافهم فلا رجعوا
الا بعد ظهور الحق وان هذا مما لا يقع الا من المقصود اخلاص العقد فيما بينه

وبين الله ولابد أن يكون على بصيرة من دين الله ولقد عاب رسول الله صلى الله
عليه وسلم جملة من الأعراب مطلوبين بالحجة الدالة على صدقه فاطمأن لهم ما قامت به
الحجة عليهم ولقد كانوا يسمعون الكلام فيما ورد بالعقل حاويا للمقاصد من الخطاب
والكتاب العزيز مشتمل على الحجج والبراهين التي لا تحصى كثرة وكيف لا ينبغي عليهم
الربيعيون يتبصرون بإقامة المعرفة ولقد قام بينهم النبي صلى الله عليه وسلم ثلاثة
عشر عاما من عمره فما أن يوحى إلا دلة وبعث الحجج إلى أن نطق رسالة وظهر الحق
ظهورا لا يبقى معه مرام لمتكلم إلا لمتعنت العناد مع اشتمال قلبه على المعرفة
قال القاضي رضي الله عنه التقليد في علم التوحيد في الدين لأن المقلد إما أن
يكون مقلدا لتقليد من شاء فيلزم أن يكون الكل مشتملين على الإيمان أو يكون
بتقليد من يدعو إلى الحق فكيف يدعي أن الحق معه والأقوال متكافئة ويقال
بقول واحد بعينه وهو تحكم متعين ولا سبيل إليه لأن الحق المعين إنما يعلم
بقيام البرهان على قوله وحقيقة التقليد قبول القول بلا حجة فلا سبيل إلى رد
كلامه على البرهان وإن قيل يكفي تقليد من غلب على ظنه أنه محق كما قلنا في
الفروع فيقال من غلب على ظنه أنه راجح فيلزم أن يكون من قلد شرعا أو كابرا
بناء على غلبة ظنه ممتثلا وهذا كله على خلاف الإجماع والإيمان مأمور به إجماعا
فامتنع أن يكون على سبيل التقليد فتعين أن يكون على سبيل المعرفة والبصيرة
انتهى قلت [illegible] ترى كيف دل على القول بعدم صحة التقليد وقال
شيخ الدين رحمه الله وإيضاح الوجوب من الشرع قوله تعالى فإن لم يستجيبوا لكم
فاعلموا أنما أنزل بعلم الله [illegible] وقوله تعالى فاعلم أنه لا إله إلا الله
وقوله عليه الصلاة والسلام إن الله أمر عباده المؤمنين بما أمر به عباده المرسلين
وكل آية فيها الحث على ذلك ذم للتقليد [illegible] دليل على ذلك يعني

كقوله

كقوله تعالى انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون وقوله تعالى ولو
كان اباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون وقوله تعالى اولم ينظروا في ملكوت
السموات والارض وما خلق الله من شيء وان عسى ان يكون قد اقترب اجلهم
وقوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولي
الالباب وقوله تعالى اولم يتفكروا ما بصاحبهم من جنة الاية وقوله تعالى قل
قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله تعالى اولم يتفكروا في انفسهم ما خلق
الله السموات والارض وما بينهما الا بالحق واجل مسمى وقوله تعالى قل هذه
سبيلي ادعوا الى الله على بصيرة انا ومن اتبعني ومن لم يكن على بصيرة لم يكن متبعا
للرسول صلى الله عليه وسلم وقال تعالى وكاين من اية في السموات والارض يمرون
عليها وهم عنها معرضون وغير ذلك واما الايات التي ترشد الى وجه
الاستدلال العقلي فمنها قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا
وقوله تعالى قل من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو
بكل خلق عليم الذي جعل لكم من الشجر الاخضر نارا الى اخر السورة وقوله وهو
الذي يبدؤا الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه وغير ذلك قال ابن
الدين رحمه الله واما الايات التي جاء بها رسول الله صلى الله عليه وسلم واعلامه بها في
الزخرف في الاستدلال بالاستشهاد دليل على جواز الاحتجاج على المطالب بكلام غيرهم
بين الله تعالى وعيسى وبه يحتجون من الخلود في النار وهو نحو ما نقرر للمفتح
واستصعب بانه كيف يفصل منهم الا في مسائل الكلام ورده كم من انبا
كن كفارا اولم يتردد انه صلى الله عليه وسلم بعد ذلك طالبهم بدليل بل اكتفى منهم
بذلك والجواب مع كونهم خلفا من قوم الغافلين انهم لم يكونوا
عارفين بالمسائل الاصولية قلنا اليسر من شرط الدليل ان يكون على نظم

الاصوليين والاسماء والزمان زمان خلو العادة ومشاهدة المعجزات ولئن
سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله قال الصفي الهندي الحق
والعلم انه لا يلزم من كون النظر واجبا ان يكون ركنا من الايمان فلا يلزم من
صحة ايمان من لا نظر له ومن هو من اهل التقليد ان لا يكون النظر واجبا كما زعم
بعضهم حتى استدل به على عدم وجوبه فعلى هذا يلزم من عدم وجوب النظر الحكم
بصحة ايمان المقلد ولا يلزم من صحة ايمان المقلد عدم وجوب النظر بل صرح كثير منهم
ان الخلاف انما هو في صحة ايمان المقلد وتكون المعرفة بالنظر وهل هي شرط ان
ركن في الايمان انتهى قلت هذا هو الذي يفهم من كلام المقترح
التسابين وكلام القاضي وابن التلمساني المتقدم وقال في شرح المعالم
ايضا فالكفر يرجع الى الجهل بالله تعالى في الايمان اجماعا والتكذيب به وكذلك
الاعراض عن النظر في التوحيد مع القدرة عليه بل هو من الجهل وكذلك الشك او الظن
لانهما يستلزمان انتفاء المعرفة والتقليد عند الخلف ومن ثم يعد مستحق
الجمهور كذلك انتهى قلت اختلفت الاقوال بعد هذا منهم من نسب القول
بصحة التقليد للمعتزلة ومنهم من نسبه للاشعري واكثر المتكلمين فعلى
الظن حرر الاول فلا اشكال وعلى الثاني يكون النظر واجبا لا انه شرط او ركن
في الايمان والمراد بالدليل الواجب معرفته الدليل المجمل الذي لا يقول
فيه سمعت الناس يقولون شيئا فقلته ولا يشترط التفصيل ولا تحرير
الادلة على طريق المتكلمين ولا رد الشبه وحل الشكوك ان كان لا يخالجه
شك في اعتقاده لو ترك نفسا عن الدليل الجملي والمعرفة بالدليل التفصيلي فرض
كفاية من قام به سقط عن الباقين وذلك في كل قطر يشق الوصول منه
الى غيره وقيل فرض على الاعيان قال ابن التلمساني ولا نزاع بين المتكلمين

في التشغوط

ع الصفوف على ما اعتيان وانما هو فرض كفاية قبل وظاهر قول ابن رشد في
نوازله انه مصروف اليه **فصل** من ترك معرفة الله عز وجل بعد
ما تقرر من الاستدلال بالكتاب والاجماع بانه لا يجب عندنا امر ولا نهي ولا حكم وسا
مباح ولا يكره ولا يندب الا بالشرع ولا مجال للعقل عندنا في احكام الله وقال
المعتزلة تجب عقلا ولو وجب شرعا لزم افحام الرسل وفي رده في الارشاد بقوله
فاذا دعوا الخلق الى الله ايدوهم من المعجز انا لا ننظر فيه فيفحم الرسل لانه لا يجب
النظر الا بالشرع المستقر ولا تكليف الا بعد الشرع المستقر ولما يثبت عندنا بعد فيمتنع
يتلقى منه الواجبات ثم اجاب بقوله الشرط في الوجوب عندنا ثبوت السمع الوارد
عليه مع تمكن المكلف من الوصول اليه فاذا ظهرت المعجزات ودلت على صدق الرسل
الدلالات بعد استقرار الشرع واستمر السمع المنبئ عن وجوب الواجبات
وحظر المحظورات ولا يتوقف وجوب الشيء على علم المكلف به ولا على الشرط
تمكن المكلف من تحصيل العلم به انتهى **قلت** فان قوله لا يجب ما لم
يثبت السمع قلنا مسلم وقوله ولم يثبت قلنا بل ثبت بما ظهر على يديه من
الخارق وانت متمكن من العلم بان تنظر فيه فيحصل لك العلم بصدقه وقرر
ذلك من بان قال لا انظر حتى يجب علي ولا يجب علي حتى يثبت الشرع وهو
متوقف على وجوب النظر وهو دور وهما مجحوجان من قول المقترح قرره بعضهم
بما وجه الدور اعني التقرير والجواب على هذا التقرير انا لا نسلم وجوب
النظر على الوجوب لجواز النظر من المكلف من غير وجوب ومن اثبته سنته وعادته
بتتبع ثوابه العقلا على سائر ما عن النزاع عجائب المصنوعات وغرائب الكا
ئنات ومن اعظم ذلك ما اتت به الرسل سلمنا توقفه على الوجوب ولا نسلم
توقف الوجوب على الوجوب لانه مستفاد منه وكيف يتوقف عليه بل الثبوت

متوقفا على حضور الخاطر والمكلف متمكن من العلم بذلك وقرره البيضاوي
وتبعه السنوسي بان المكلف يقول لا انظر ما لم اعلم وجوبه ولا اعلم وجوبه ما لم انظر
وقرره ابو حفص ايضا على هذا والجواب على هذا ان قوله لا انظر ما لم اعلم غير مسلم
لجواز النظر من غير علم بالوجوب قال ابن الحاجب في اصوله قالوا لو كان لزم افحام
الرسل فيقول لا انظر ما لم يجب ولا يجب حتى انظر وبعكسه او لا يجب حتى يثبت
وبعكسه والجواب ان الوجوب عندهم نظري فنقوله بعينه على ان النظر لا يتوقف
على وجوبه ولو سلم فالوجوب بالشرع نظر او لم ينظر ثبت او لم يثبت انتهى ومعنى
كلامه انه اجاب بجوابين احدهما الزامي والثاني تحقيقي اما الالزامي فقال اصحابنا
لو وجب عقلا لزم افحام الرسل وبيانه ان وجوب النظر عندهم يتوقف على انظار
دقيقة فليس ضروريا فان العلم بوجوب النظر موقوف على العلم بوجوب معرفة
الله وعلى العلم بان النظر طريق اليه ولا طريق الى غيره وان ما لا يتم الواجب الا
به وكان مقدورا فهو واجب وكل هذه امور نظرية تحتاج الى انظار دقيقة
والموقوف على النظر نظري فللمكلف ان يقول لا انظر ما لم اعلم وجوبه ولا اعلم وجوبه
ما لم انظر فيتوقف النظر على العلم بوجوبه والعلم بوجوبه على النظر فيلزم
الدور ويلزم الافحام المذكور اي فحينئذ لا ينقطع الشبهة من اصلها بل يعبر مدة ا
قطع الخصم ولا اعتماد على ما تقدم من الجواب [illegible] ايضا [illegible] ان تحقيق
الشارح في اصول ابن الحاجب واما الجواب التحقيقي فهو ان نقول قولكم لا انظر
حتى يجب علي [illegible] لان النظر لا يتوقف على وجوب النظر لجواز ان ينظر العاقل قبل
وجوب النظر او قبل العلم بالوجوب بسبب امكان خطور الوجوب بباله او
استلذاذا بترك ذلك العقاب او بسبب اخر فان قيل لكن ما ادعاه توقف
حصول النظر على وجوبه حتى يرد بان النظر لا يتوقف على وجوبه بل للمكلف ان

المنع

يمتنع من النظر حتى يجب لا انا نقول قوله لا انظر ان كان معناه لا اشرع في
النظر حتى يجب فممنوع وسند المنع ما مر وان كان معناه لا اتوجه الى النظر
حتى يجب فوجوب النظر لا يتوقف على التوجه الى النظر لجواز ان يحصل من غير توجه
البعد مع انه لا يلزم من قول العاقل لا انظر ممتنعا عن النظر بلا افحام ولو سلم ان
النظر يتوقف على وجوبه فلا يتوقف الوجوب على النظر بل التوقف على النظر العلم
بالوجوب لا وجوب النظر وقوله لا اعلم حتى انظر ولا يجب حتى يثبت غير صحيح لان
الوجوب عندنا بالشرع نظر او لم ينظر ثبت الشرع او لم يثبت وتحقق الوجوب
لا يتوقف على العلم به لان العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب ضرورة ان العلم
تابع للمعلوم فلو توقف الوجوب على العلم به لزم الدور بل شرط الوجوب تمكن المكلف
من العلم به وهو حاصل لانه اذا اظهر المعجزة علم صدق الرسول بعد ذلك بعلم وجوب
النظر فليس من تكليف الغافل والساهي في شيء لانه يفهم التكليف وان لم
يصدق به. الى هنا انتهى كلام هذا الشارح ولم يبق بعد هذا البحث في المسئلة الا
ان ابن عرفة لم يتضمنه ان ذلك ان الوجه الثاني خلاف ما قال وذلك لا يكفي
في اسقاط تكليف الرسول بالنظر في معجزته ما مر مع زيادة. قوله لا انظر حتى يجب
وهو يفسر ما قال بعض الزيادة فتأمل وهذا بعينه قوله في الجواب فان النظر
لا يتوقف على وجوبه فتأمله. قال ابو حفص ولله در الامام ابي حامد
رحمه الشيخ ترجم على هذا المحوس الذي يثير الشبهة في كون الوجوب
عقليا او شرعيا بقوله مثال المتعنت الذي اقام رجل الرغبة حيث وهب بن
معاذه لرغبه وهو يقدر على العلم والرابط ينظر من ابن انه حل من يمينه او
من شماله وذلك من افعال الاغبياء الجهال ونعوذ بالله تعالى من لا نشتغل
بالفضول مع تضييع المهمات والاصول فان قلت يعني

هنا شيء أن الوجوب إذا كان شرعيا لزم أن لا يجب النظر الواجب إلا بتعيين
الشرع ضرورة أن كل واجب لا حق إلا ذمي به وإنما هو حق الله لا بد فيه من النية
والزام الكلف بنية الشرع قبل معرفة الشرع يستلزم تكليف ما لا يطاق وهو ممتنع
وأنه غير المحذور من المعتزلة قلت يمكن أن يقال هذا الواجب يستثنى
من تلك القاعدة لأجل ما ذكرته من لزوم تكليف ما لا يطاق ويمكن أن يلتزم تكليف
ما لا يطاق على مذهب الشيخ أبي الحسن ورأول الظهر انتهى وأيضا يبطل مذهب
المعتزلة قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفي العذاب قبل البعثة فلو
وجب قبلها لثبت لازم الوجوب وهو التعذيب على الترك قبلها لكن قوله تعالى
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفي للعذاب قبلها وإذا انتفى لازم الوجوب
انتفى الوجوب وإذا انتفى الوجوب قبل البعثة انتفى كون العقل موجبا بمجرده
إذ لو أوجب بمجرده لأوجب قبلها وهذا الإلزام مبني على مذهب الخصم لأنه لا يجوز
العفو وأوردوا أن المراد بالرسول العقل ودفع بأنه خرق للإجماع من المفسرين فلا
يلتفت إليه وقد أوردوا أيضا أن ذلك بمعنى نفي الوقوع وهو من الإكرام بي إيات
الله وتعبير بما كتب التشطي والحق أن هذا دليل ظاهر على بطلان مذهب
المعتزلة وأما نفي كونه دليلا على مذهب أهل الحق فلا يستقيم لجواز العفو عندنا فيستغني
اللزوم وإذا انتفى اللزوم بين الترك والتعذيب فلا يتم ما استدلوا به إلا
على وجه ضعيف انتهى ويمكن أن يقال هذا الوجوب قبل الشرع يجوز العذاب على تركه
لكن جواز العذاب ممنوع لقوله تعالى وما كنا معذبين فيمتنع العذاب والوجوب
قبل البعثة **فصل** واختلف المتكلمون في العلوم فالجمهور
على أنها قسمان ضرورية ونظرية وذلك واضح وذهب جماعة وأتباع من المعتزلة
أن العلوم كلها كسبية قال الشيخ ثم في الرد وأجيب ببطلانه بأنه لو

ابتغى

افتقر كل علم الى كسب متقدم عليه لزم الدور او التسلسل على ما سنذكره
وزعم طائفة منهم ان العلوم كلها ضرورية ولا خفاء في بطلانه لانا نجد
من انفسنا طلبا لمعنى الملك والجن ولمعنى حدوث العالم وقال قوم المترسمة
والصنايع ونحوها علوم ضرورية تحصل عقيب النظر اتفاقا والذي عليه جمهور اصحابنا
ان العلم الحاصل عقيب النظر مقدور مكتسب للعبد ويتعلق ابتداء بها الكسب
القدرة بالنظر وتعلق الامر بالعلم يدل على انه مكتسب قال الله تعالى يرفع الله
الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات والقدرة عند المعرض لا تخفى وتتعلق
بالفعل حال حدوثه وليست قدرة حاصلة عند زمان الكسب وكونه واجبا له لا ينفي
ترك العلم عقيب النظر لا يمنع كونه مكتسبا عندكم فان العبد يقدر على الحركة
الى امامه وخلفه ولا يقدر على التخلص من الهوا الذي يحيط به كان مكتسب
له ولو اراد الوقوف لم يقدر ولا بعد خطوات لا يستطيع تركها وهي من كسبه
عندهم وذهب بعض اصحابنا الى ان المقدور للعبد انما هو النظر واما العلم
فليس بمقدور واليه ذهبت الكرامية وهو قول ابن الجهم ايضا فانهم قالوا ان
العبد تتعلق قدرته بما كان يخلق الله عقيبه السبب وكذلك يخلق الله العلم
عقيب النظر واحتجوا بان القدرة من عدم لا ينفك وجوده عن كما تقدم واحتج
من قال انه مكتسب بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فامره بتحصيل العلم
وذلك يدل على انه مقدور ولانه تكليف المحال وحرج مرفوع لقوله تعالى لا يكلف
الله نفسا الا وسعها وايضا نفرق بين قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان
وبين علمنا بان العالم حادث فان الاول ضروري والثاني نظري مكتسب كما نفرق
بين حركة الاضطرار وحركة الاختيار وما ذاك الا لكون العلوم النظرية مكتسبة
والاخرى لا كسب فيها وذهب الامام ابو حامد الى ان العلوم كلها ضرورية

وعن بن ملكة النظر غير مزيلة ولا مكتسبة بالفكرة الكاذبة مع تسليم ان منها
ما يتوقف على النظر وقال لا معنى للنظر الا تردد الذهن في انحاء الضروريات واما
ثبتها ايضا لانا نزعم ان النظر الذي يتوقف عليه المطلوب لحصل بالنظر الذي تعلو لابد
لكل نظر من معلوم خاص يطلب بالنظر من استحضار معلومات خاصة على هيئة مخصوصة
اذا استحضرت حصل العلم بالمطلوب فان اختار الاول فلا يخفى بطلانه فان من استحضر
مقدمات مترتبة او عرفت انه لا يعتبر العلم بوجود الصانع وقدمه وان زعم ان
لكل مطلوب معلومات ثابتة اذا استحضرت حصل العلم به ضرورة بلا تعب بالدليل
سوى ذلك المعلوم الذي يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيه الى العلم فقد سلم ان منها
مزيلة واما قوله انها غير مفيدة فقد تقدم رده وقد ذهب الامام الرازي الى ان
التصورات كلها ضرورية فقال لان ما تعلم كل متصور بالضرورة فان الواقع
خلافه وانا نريد ان كل ما علمناه من التصورات هو حاصل عندنا بالضرورة اما بالحس
او بالوجدان او بمحض العقل وانما يمتنع ان يحصل شيء من تصور حقائق لا كحقائق الله
تعالى لانها ضرورية به واحتج على ذلك بوجهين احدهما ان ما يطلب تصوره اما
ان يكون مشعورا به او لا فان كان مشعورا به استحال الطلب لان تحصيل الحاصل
وان لم يكن مشعورا به استحال الطلب لتعذر القصد اليه لا يقال انه
مشعور به من وجه دون وجه لانا نقول الوجه المشعور به غير الوجه
الذي هو غير مشعور به وطلب الاول تحصيل الحاصل والثاني طلب ما لا شعور
للنفس به وهو محال واجيب عن ذلك بانه مشعور به مع غيره والبحث
عن تعيينه وبانا لا نقضي بالحصر انما طلب العلم بتحصيل ما اشعر به اللفظ من
حيث الجملة وبانا نفرق من الفلسفة الضرورة طلبا للعلم بتحصيل ما ركب منه
مجموع نشاهده وقد يرجع له كل مشعور به يستحيل طلبه وكل ما ليس بمشعور

به

عكس نقيضها وعين عكسها

به يستحيل طلبه معلوم لما ان احداهما كاذبة فانه متى صدقت احداهما لزم صدق
عكس نقيضها وهو عين عكسه المستوي ان كان له عكس وجاءت منافية
للاخرى مثال ذلك اذا قلت ان كل مشعور به يستحيل طلبه كان عكس نقيضه
كل ما لا يستحيل طلبه ليس بمشعور به وعكس هذا المستوي بعض ما ليس مشعورا
به لا يستحيل طلبه وهو نقيض الثالثة وعلى كل ما ليس مشعورا به يستحيل
طلبه واذا قلت كل ما ليس مشعورا به يستحيل طلبه كان عكس نقيضها كل
ما لا يستحيل طلبه يكون مشعورا به وعكسه المستوي بعض المشعور به لا
يستحيل طلبه وهو نقيض قولك كل مشعور به يستحيل طلبه وعلى المقدمة
الرابعة الوجه الثاني لبيان انها كلها ضرورية ان تعريف الماهية
اما بنفسها واما بالداخل فيها واما بالخارج عنها او بما تركب من الداخل والخارج
وكل ذلك باطل فتعريف الماهية باطل اما الاول فلان المعرف لا بد ان يكون
معلوما قبل المعرف فلو عرف الشيء بنفسه لزم تقدم الشيء على نفسه ويلزم
ان يكون معلوما قبل كونه معلوما وهو باطل واما تعريفها بالداخل اما ان يكون
بجميع الداخل او ببعضه والتعريف بالجميع محال لان المجموع هو تلك الماهية
وقد تقدم ابطاله ولو كان ببعض الداخل لم يكن ايضا لان ذلك الجزء ان كان
معرفا لتلك الماهية لكان معرفا لنفسه لانه من جملة اجزائها وغير معرف لبقية
اجزاء الماهية فيكون تعريفها بالخارج وهو في هذا القسم الذي نحن فيه والتعريف
بالخارج محال لان ذلك الخارج لا يعرفه اذا عرف اختصاصه بذلك المعرف لان الماهيات
المختلفات لا يمتنع اشتراكها في لازم واحد كاشتراك الانسان والفرس في الحيوانية
ولا معنى اختصاصه به ثبوته له ونفيه عما عداه وثبوته له يتوقف على معرفته
فيدور ونفيه عما عداه يتوقف على ما لا نهاية له على التفصيل وهو محال

في حقنا وأما الرابع وهو المركب من الداخل والخارج فباطل أيضا لما فيه من
اجتماع المحالات المذكورة في كل قسم **واعترض** من وجوه الأول أن
القسمة غير حاصرة فإن التعريف بالبعض والخارج أو بالبعض والداخل وبـ
المجموع مما يغفل هذه الأقسام لم يبطل أصولها فاستغنى بها عن ذكرها وأما
إن التعريف بعد التعريف بالكل الحقيقي إذ ذكر فيه جميع الذاتيات واللازم إن
ذكر فيه لا يخص بعضا والتعريف بالخارج الخاص لا يأتي به هو القسم الثاني فهو
والتعريف بالأعم الداخل والخارج الخاص هو القسم الثالث فمن أين يمكن التوصل
إلى التصور بالحدود ما احتج الخ وهنا **لأنا نقول** لو كان الأمر كذلك لكان
يجب أن لا يذكر في تعريف الماهية بنفسها وإنه لم يقل به أحد أيضا **وأجيب**
عن هذا بأنا لا نسلم أن تعريف الماهية بنفسها محال لم يقل به أحد بل المتكلمين
يقولون إنه لا معنى للحد سوى تبيين اللفظ بلفظ أشهر منه كقولهم الحد
هو المحدود وما ذكروه تعريف الشيء بنفسه من وجه لأنه لا معنى للتعريف
بالداخل إلا ذكر الأجزاء التي هي على التفصيل وهذا تعريف للشيء بنفسه من وجه
وهو جواب على اختيار القسم الثاني وهو التعريف بالداخل وقوله بل التعريف
ببعض الداخل تعريف للشيء بنفسه من حيث إنه معرف بالجملة وهو صحيح
قلنا لا مانع من أن يكون معرفتنا بذلك بالضرورة ثم معرفتنا بذلك الجزء
يكون مع ما يغيره من الأجزاء وقوله إن التعريف بالأجزاء يكون تعريفا بالخارج
عنها مسلم وقوله من غير هذا القسم الذي نحن فيه قلنا هو بالنسبة إلى
نفسه من الأجزاء هو غيرها وبالنسبة إلى معرفة الماهية من أسماء تعريف ذلك
الجزء لذلك الأجزاء تعريف للماهية بالداخل فيه وباختيار القسم الثالث
وهو التعريف بالخارج قوله إنه موقوف على ما علم اختصاصه به يرد قلنا

ما المانع

ما المانع ان يكون يتوقف تعريفه لنا على اختصاصه به لا على معرفة اختصاصه
به وذلك ذو وكثير من الاشياء لا نعرف مسمياتها الا بعد افادته كمعرفة الفرد
الذي يحصل العلم به الخبر المتواتر وقدر الماء المروي قوله ومعرفة سلبه عما
عداه يتوقف على ما لا نهاية له على التفصيل قلنا اما المانع ان يتوقف ذلك على
معرفة ما ذكرتموه على الجملة لا على التفصيل ولا مانع من ذلك كما اذا شاهدنا
جسما فتميز عندنا بالجملة بعينه عن جميع الاجسام التي لا نهاية لها فاذا كان
ذلك الخارج لمحال منه وهم انتقال الذهن من بعضه الى بعضه ويكون السائل عنه
السائل حصر التعريف به وبالحقنا القسم الرابع قوله يلزم منه المحال
لان الله تعالى منفرد بكل قسم قلنا قد بينا جواز التعريف بكل ذلك ثم لو
سلم عدم افادته لذلك على التعداد فلا مانع لافادته لذلك مع غيره كالمقدمة
الواحدة لا تستقل بافادة العلم بالنتيجة وتفيد ذلك مع غيرها لما ذكر جميع
ذلك شهاب الدين رحمه الله **اذا تقرر** ان مذهب الجمهور انقسام العلم
الى ضروري ونظري فاعلم ان الضروري هو الذي يدرك بلا تامل ثم ان كان
تصورا فلا يتوقف الا على تصور مفرداته فقط واما النظري فاختلف في
العلم الحاصل عقيبه اي عقيب النظر هل هو عادي يمكن التخلف فيه عن نفي
الاسباب العادية وهو مذهب الاشعري او لا يمكن التخلف والتلازم عقلي وهو مذهب
امام الحرمين قال الشيخ الشيرازي وهو الصحيح وقال مرة وهو الظاهر من قول الاشعري
والثالث مذهب المعتزلة انه بالتولد يعني ان القدرة اثرت في النظر والنظر
اثر في العلم واستثنوا من ذلك النظر المتذكر فقالوا فيه بقول الامام انه
كان النظر المتذكر الضروري قال المقترح وانما منعهم من القول بالتولد فيه ان
معقوله اذا كان متذكرا كمعقوله اذا كان ضروريا فلو ولد كسبيه لولد ضروريه

ويلزم منه التولد في افعاله تعالى وقد منع جماعة منهم التولد في افعاله تعالى لان
قادريته الاستقلالية التي تقتضيها ذاته فنسبتها الى سائر الممكنات نسبة واحدة
متساوية فلا يكون بعضها مباشرا وبعضها بالتولد بخلاف النظر فان الناظر
عندهم من فعل النظر كالمتكلم من فعل الكلام عندهم فليس النظر عندهم فعلا لله
تعالى حتى يلزم فيه ما لزم في التذكر والرد على هؤلاء بما ياتي من عموم قدرته تعالى وانه
لا تاثير لغيره مباشرة ولا تولدا والرابع مذهب الفلاسفة قالوا النظر علة
للعلم اي موجبة للعلم والرد عليهم بما رد به القول قبله قال بعض اصحابنا في قول
المعتزلة ان النظر المتضمن للعلم جملة واحدة ذات اجزاء لا تجتمع في زمن واحد فلا يحصل الا
بعد اخر جزء منه بعد بطلان اجزائه السابقة فالمولد اما الجملة وهي لا تجتمع
او الجزء الاخير على حدته وهو باطل فانا نجد من النظر الفعلي ما لا يولد شيئا واما
الجزء الاخير مع تذكر الاجزاء السابقة وقد نقض بان التذكر لا يولد فامتنع توليد
النظر وقال في قول الفلاسفة ان من حكم العلة والمعلول ان يجتمعا ولا يفترقا ومن
حكم النظر والعلم التضاد والتنافي انتهى قال في شرح الطوالع فان
قلت امكان العلم على مذهب الشيخ ظاهر واما على مذهب امام الحرمين
فكيف يكون الامكان مع استحالة ان لا يعقبه فانه اذا كان لا يمكن ان لا يعقبه
فهو واجب والوجوب ينافي الامكان قلت هذه شبهة ضعيفة
منشؤها الغلط في الوجوب فان الوجوب على قسمين واجب بالذات وواجب
عن غيره وهما المعبر عنهما بالوجوب السابق في الاول والوجوب اللاحق في الاخر والسابق
ينافي الامكان كالله تعالى وصفاته ولا شك عندنا بانه ينافي الامكان واما الوجوب اللاحق
فلا منافاة بينه وبين الامكان الذاتي وحصول العلم عقيب النظر بقدرته تعالى
وارادته لا ينافي الوجوب مطلقا وانما ينافي الوجوب بقيد الاختيار فانه لا يجوز ان يكون

العقل

الفعل الصادر من الله بالاختيار واجبا بالاختيار الا ترى ان البارئ سبحانه
خلق فينا علما وحياة بالاختيار ولا ينافي ذلك كون خلق الحياة واجبا حيث
خلق العلم اذ يستحيل خلو العلم دون حياة وما يكون كذلك يجري في سائر المتلازمات لبعض
من متعلقات القدرة حتى يلزم من ذلك وجاءت نسبة العجز لو استحال في حقه
كل نقص وتأمله انتهى وحاصله ان المتلازمين اللذين لا يمكن انفكاك احدهما
لابد منهما جميعا وليس في ذلك محذور بل المحذور في وقوع احدهما دون الآخر لانه
في انقلاب الفعل كالجوهر والعرض والعلم والعالمية والشيء وكل ضد له اي
اذا وجد الشيء وكل فلابد من ضد له وذلك كثير واختلفوا ايضا هل العلم
بوجه الدليل مقارن العلم بالمدلول او العلم بالمدلول بعده فورا نزاع في الخلاف من قال
لمقارنة والثاني لغيره ونقل الشيخ نجم الدين عن القاضي التردد في ذلك
وكذلك هل يتعلقان بمعلوم واحد اذا اجتمعا او علمان مثلا زمان فيه خلاف واورد
على من زعم ان العلم بوجه الدليل يقارن العلم بالمدلول انه لا كلام على وجه الدليل
من جملة النظر والنظر ينافي العلم به فلا يصح ان يجامعه وانما
يستعقبه واجيب بان كثيرا لا يقول بان العلم بوجه الدليل
من اجزاء النظر بل يقع النظر منتهى عنده لا به وزعم ابن سينا ان حصول العلمين
في البرهان بالمقدمتين ليس كافيا في حصول النتيجة بل لابد من حصول علم ثالث
وهو الشعور باندراج الصغرى في الكبرى كما اذا ادعيت ان هذه بغلة وكل بغلة
عاقر فلا ينتج ان هذه عاقر حتى يتفطن ان هذه البغلة فرد من افراد الكلية
ليلزم من ذلك الحكم على هذه البغلة وما ذكره حق الا انه معلوم في ضمن العلم بان كبرى
ترتيب منتج فلا يكاد يخلو الذهن منه عند ذكر المقدمتين انتهى قال ابو حفص
في شرح الطوالع وفيما ذكره نظر اذ لا نزاع في عسره

الانتاج اذا لم يلاحظ الترتيب ولا الهيئة المخصوصة الخاصة وانما النزاع
هل يكفي في حصول العلم كون القياس مرتبا على تاليف منتج فقط من غير احتياج
الى ابراز وابرز مع ذلك من التعقل الى الذكر انتهى **قلت** ووجه نظره بان
نتيجة الابراز بقول الله معلوم تحصل ان ترتيب منتج ولا ينتج الا اذا كانت الصغرى
مندرجة تحت الكبرى فلا بد من علم ثالث ولو كان من غير علم ثالث لما كان معلوما في ضمن
كذا ويكون على هذا وجه الرد على ابن سينا ان هذا الشك مما لا يرد فلا ينفك عن
العلم بالمقدمتين وما لا ينفك عنه فكيف يشك الا ان قال في الشك انتفاء
المشروط عند انتفائه وهو هنا غير منتف هكذا ظهر لي فانظره **وقال** في
الطوالع ما نصه انه لا بد بعد استحضار المقدمتين من ملاحظة الترتيب وانه
والهيئة العارضين لهما وربما لا يتفطن لما هو مشكل فكانه في خفاء ما الانتاج به
وخفائه قال الشارح ابو حفص نفي ما لو لم يلاحظ الترتيب والهيئة لما
تفاوتت ما يشكل بالجلاء والخفاء لانه فرض تفاوتت وجبت الملاحظة ولا
يخفى عليك انه يرد عليه القول بالموجب بانا لا نسلم الملازمة وبطلان التالي
ولا يثبت المدعى وهو استقلال المقدمتين المرتبتين ترتيبا بالانتاج
اذ لا يلزم من وجوب الملاحظة كونه كافيا في الانتاج فلم يثبت له دليله ما هو
اعم من المطلوب والاعم لا يلزم منه ما هو في دليله انتهى فانظره **وقد يقال**
ان يقول اذا لاحظ الترتيب والهيئة علم ذلك المطلوب بدخول الصغرى تحت
الكبرى وهو نوع مغاير من البحث معه في كلام ابن التلمساني والله اعلم
قلت وبعد هذا رايت في الاصفهاني شارح الطوالع ان قول
المؤلف لا بد الى الشارح زاد ان ما قاله الشيخ ابن سينا هو الصواب وان ما هو
مراد الفخر في المحصل عليه باحاطة ان هذا العلم بالاندراج اما ان يكون مغايرا

للمقدمتين

للمقدمتين او لا فان كان الاول لزم ان يكون ذلك مقدمة ثالثة في القياس لا يتم
الا بها ويتكلم ايضا في كيفية انتاجها مع المقدمتين ويتسلسل وان كان
الثاني استحال ان يكون شرطا في الانتاج لان الشرط مغاير للمشروط وههنا
لا مغايرة واما حديث البغلة وهو ان البغلة منتفخة البطن فظن انها حبلى
ولم يعلم ان كل بغلة عاقر فقال ابن سينا العلم بعكسه لا اندراج الصغرى في
الكبرى وقال الامام انما يكون ما ذكر اذا كان الحاضر في الذهن احدى المقدمتين
فقط اما الصغرى واما الكبرى واما عند اجتماعهما في الذهن فلا نسلم انه يمكن
الشك في النتيجة انتهى كلامه وقال صاحب الكشف ان العلم بالاندراج مغاير
للعلم بالمقدمتين وقوله يلزم ان يكون ذلك مقدمة ثالثة شرط الانتاج قلنا
ما تعني بكونه مقدمة فان عنيتم ان الانتاج يتوقف عليه فمسلم ولكن لم
قلتم انه اذا كان مقدمة يلزم ما ذكرتم من التسلسل يحتاج الى النظر في كيفية
الاول بل لا يلزم من كليا ان زاد بقوله انها مقدمة كونها صغرى او كبرى في
الانتاج الى هذا الاندراج فهو ممنوع ولم قلتم انه كذلك قال وقد حصلت عندي فكرتي
الليلة الثانية من رمضان سنة الثانية من خروجنا من بلاد
الغور فلما غربت الشمس دخلت الى الامام الشيخ عن بحث مسئلة حتى
فرغ من الجوع فقلت له اذكر هذه المسئلة ... هذا الدليل المذكور في هذا
الكتاب فوجهت اليه المطالبة وما برحت كذلك حتى فاتت الصلاة ولم يتحصل
منه جواب يشفي الغليل عن المطالبة هذا ما جرى انتهى **فصل**
ومما يذكر في هذه المقدمة البحث في الحد وهو عند المتكلمين شرح اللفظ
بلفظ اظهر منه والمنطقيون يقسمونه الى حقيقي ورسمي ولفظي وذلك
اما ان يراد به شرح الاسم او المسمى فان اريد به شرح الاسم فهو اللفظي وشرطه

ان يكون مرادفا واشهر عند السامع وان اريد به شرح الشيء فلا يخلو اما ان
يعينه بما يتقوم به من اجزائه اما او بما يختص به من اللوازم الخارجة المساوية له
الكاملة ويسمى الحد الحقيقي والثاني الرسمي ولا بد في الحقيقي انه لا بد فيه من ذكر
الجنس الاقرب وهو ما يتناول المشترك والفصل وهو ما يتناول المميز والناقص يقتصر فيه على
ذكر الفصل ولا بد في الرسم التام من ذكر الجنس الاقرب والخاصة المساوية له المطردة
المنعكسة بشرط ان تكون اظهر منه والناقص يقتصر فيه على ذكر الخاصة ولا يصح
تعريف الشيء بنفسه ولا بما هو اخفى منه ولا بما يساويه في الخفاء ولا بما لا يعرف الا بعد
معرفته مثال الاول قولك الحركة النقلة وانت تريد حدها حقيقيا ومثال
الثاني قولك النار ركن شبيه بالنفس ومثال الثالث قولك الوتر
ما ليس بشفع ومثال الرابع قولك الكيفية ما تقع بها المشابهة والمشا
بهة هي اتفاق في الكيفية **فصل** في ادراك هذا
فاعلم ان العقل يطلق ويراد به الرحمة ويطلق على التؤدة والسكون وعلى علوم
في تبيينه وليس هذا محل البحث وانما البحث عن العقل المشترك في التكليف
ولنذكر ما هو في ذلك من اقوال مع التنبيه على الصحيح والسقيم فقالت
كما يعقد من قديما الفلاسفة العقل من العالم العلوي وهو من اجزاء العالم وبسا
بك ما اتصل من المعرفة وهو جزء لانه كل العقل ويشابه الجزء لانه غير ان
الطبائع فاذا خرجت هذه ما بين من الاعتدال لم يوجد العقل والتمييز بعد انه
وهذا مذهب فاسد مبني على القول بالعقول وبالافلاك القديم وعلى التعليل
وذلك كله باطل عندنا وقالت فرقة العقل جوهر بسيط او جوهر لطيف فيه مناسبة
للاجرام اللطيفة الكثيفة وقالت الفلاسفة انما هو نفسية الروح لقبول
العيض قلت وهذا ما اعلم قبل ان العقل يعرض هذا العالم فيعطي

كل

كل شيء ما يفعله فلذا قال لوافق العقل ذلك عن ذا بالكل اذ لا اجد عمل سائر الله
وقال بعضهم هو جوهر لطيف في البدن ينبعث شعاعه فيه بمنزلة
السراج في البيت والقول بانه جوهر باطل لان الجواهر متماثلة فليس جوهر بان
يوجب شيئا او حكما اولى من سائرها وكيف اما يطلق الشيء على ثمرته وغايته انه
عقل قال عليه الصلاة والسلام العاقل من عقل عن الله اوامره وقال ابن عباس
خير ما الله عز وجل ايهما افضل انما يسئل عن عقلهما وقال اكثر اهل الجنة البله
واهل عليين ذوو الالباب ومن ابي سعيد الخدري رضي الله عنه قال سمعت
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول قسم الله العقل على ثلاثة اجزاء من كن فيه
كمل عقله ومن لم يكن فيه فلا عقل له حسن المعرفة بالله وحسن الطاعة لله وحسن
الصبر على اوامر الله قال الشيخ شرف الدين والعقل يطلق باعتبارين يعني
باعتبار الفطرة يزيد وينقص ويشترط هو الشرط في التكليف وقال قوم الله قوة
طبيعية يتوصل بها الى درك العلوم وقال المحاسبي من اصحابنا العقل غريزة
يتأتى بها درك العلوم وقال الشيخ ابو الحسن الاشعري رحمه الله لا فرق
بين العلم والعقل ولكن العقل علم مخصوص وهو مراد ما عنى القاضي حيث
قال العقل علوم ضرورية وقال الجبائي العقل هو العلم الصارف عن القبيح الداعي
الى الحسن وقال المعتزلة العقل ما يعلم به قبح القبيح وحسن الحسن
وقال قوم هو الذي يميز به بين خير الخيرين وشر الشرين وهذه رسوم لا تنبئ
لنا عن حقيقته وقال الغزالي معنى وجاهرا انه آلة التمييز ويبطل
بالحواس وقال القاضي العقل الذي ربط به التكليف من قبيل العلوم ثم فسر
ذلك بقوله هو العلم باستحالة المستحيلات كاجتماع الضدين والعلم بان
المعلوم لا يخلو عن الوجود والعدم والوجود اما قديم واما حادث والعلم بجواز

العاديات كالعلم بان البحار لم تنضب والجبال لم تنسف هذه مذاهب الناس في
العقل واستدل الفلاسفة فقالوا العقل موجود وليس لم يختص او لا اتصاف به بعض
الذوات اذ نسبة العرض الى جميع الذوات نسبة واحدة فتعين كونه ليس بعرض فاما
وحينئذ فاما ان يكون جوهرا او جسمانيا والاول باطل لقيام الدليل على حدوث ما سوى
الله تعالى وصفاته وان كان الثاني فهو اما جوهر فرد او غير فرد والاول باطل لان الجواهر متما
ثلة فلو كان جوهرا لزم ان يكون كل جوهر عقلا وايضا العقل من الصفات التي تقتضي
احكاما للذوات والجواهر ليست كذلك واذا ثبت كون العقل عرضا فهو اما ان يكون
من قبيل العلوم او لا يكون والثاني محال لصحة انفكاك احدهما عن الآخر وهو محال
لانه يستحيل ان يوجد عاقل لا يعلم شيئا او عالم بجميع الاشياء ولا يكون عاقلا
واذا تعين بطلان القسم الثاني تعين صحة الاول وهو كون العقل من العلوم
ويمتنع كونه جميع العلوم لان الذات العارية عن معظم العقل من العلوم متصفة
بالعقل فاذا العقل بعض العلوم وحينئذ اما ان يكون من العلوم النظرية او من
العلوم الضرورية والاول باطل لان العلوم النظرية مشروطة بالعقل اذ يمتنع
حصولها لغير العاقل والشيء لا يكون مشروطا بنفسه وليس من العلوم الحسية
لتحقق العقل مع فقد الحواس فتعين انه علم ببعض العلوم الضرورية وليس كل
علم لا يخلو المتصف به عمن ذكرناه عاقلا ولا يتصف به من ليس بعاقل وقد رده
الشيخ ابو الحسن والاستاذ بانه لا يفرق بين قولك عقلته وعلمته واعترض
بانه لا مانع من اطراده وانعكاسه مع ضرب من هذه العلوم ولا يكون تعيينها
واجابوا بانه لو جاز ذلك لجاز ان يقال العلم الموجب للعالمية معنى يقتضي ان
العلم غير العلم وذلك عين السفسطة واجاب الامام في الارشاد بان
غرضنا التعرض للعقل المشروط في التكليف بعني وهذا الغرض كاف فيه

فإما أن تكون حقيقة العلم هي العقل ولازمه وأيًّا ما كان فلا يكلف الشرع
الأمي بمعرفة حقيقة العلم اللهم وفيه **فصل** في الكلام
في العلم والكلام فيه من جهة الحقيقة والبحث فيه من وجهين أحدهما
ما للناس فيه هل هو وجودي أو عدمي والثاني في حقيقته أما الأول
فاختلف الناس فيه فقال أبو جعفر في شرح الشفا ومن الناس من زعم أنه
سلبي والجمهور على أنه ثبوتي ثم اختلفوا فقال الفخر إنه إضافي ومنهم من قال
عرض وجودي وهو مذهب أهل الحق ومنهم من قال إنه انطباع صورة ما وفي العلوم
في العالم فعلى مذهب الفخر هو من مقولة الإضافة وعلى مذهب أهل الحق هو من مقولة
الكيف وعلى الانطباع هو من مقولة أن ينفعل قال الخونجي المشهور
عند الحكماء أن الإدراك لا يتم إلا بحصول صورة المدرك في المدرك وقال ابن سينا
مرة بأنه قال إنه إشعار هو صورة المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لماهية
المعقول وقد نسب له قول بكل واحد من الأقوال المتقدمة وهذا الاضطراب منه
أدل دليل على عسر حقيقة العلم قال القطب كان الفخر يقول إن الانطباع
صورة المعلوم في نفس العالم ولا بد مع هذا الانطباع من نسبة وإضافة
وكان يقول هذا هو الحق الذي أختاره وأقوله ثم إنه رجع عن هذا وقال إنه
لم يتحقق عنده إلا هذه الإضافة أما ما عداها فلا **قلت**
فقوله الأول مغاير لجميع الأقوال لأنه جعل العلم مركبا من الانطباع والإضافة
فيه وسيأتي إبطال قوله ومنهم من قال إن العلم جوهر وهذا موجود في العقل
ولا أدري من نقله في العلم غير الوجوني في شرحه للجمل والله أعلم بصحته
وقد تكلم الناس على هذه الأقوال وبينوا ما هو الحق منها فلننتقل إلى
بعض ذلك أما من قال إنه سلبي فيقال له إذا كان سلبيا فهو سلب الوجود

او عدم فان كان سلبه عدما كان ثبوتيا وان كان سلب وجود فعدمه يصدق على
العدم فيكون العدم اما وجوديا وهو باطل واما من قال انه اضافة فهذا الفرق لم
الدليل على ان الاضافات امور اعتبارية عدمية وهي متغيرة منتقلة فلا القول بذلك
يؤدي الى تغير صفات البارئ تعالى وحينئذ يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى او نعت
انها حادثة او انعدام القديم اذ كانت قديمة ضرورة تغير الاضافات بتغير المضاف
اليه فبطل الفرق واعلم ان مذهب الامام في هذا عجيب وذلك انه يقول ان الصفات
اضافات والتعلق امر وجودي وقال لكن كنه الاضافات لا وجود لها في الاعيان
وكان يناقض وكنت اود ان لم اخالف الامام في هذه المسألة لكن حقق العلم
بما هو كائن شيء وهذا الكلام اذا قلنا بالمذهب الحق وهو وجود الصفات فلا
يلزمنا ما الزم الفخر فان الصفات الوجودية قديمة والتعلقات اضافية لا وجود
لها في الاعيان وانما هي عبارة عن نسبة فلا يلزم من حدوثها وتغيرها تغير
صفات الله وحدوثها الا ترى ان معنى التعلق الحادث مثلا حدوث الانشاء
عندنا وهذا لا وجود له في الاعيان وما لزم الزم الفخر قوله انها موجودة
كلها وعلى مذهبه ان لا وجود لها الا ان هي عدم لزومه والذي لزم ما لزم العلماء
حيث نفوا الصفات من ان الذات تكثر بكثرة الصفات وذلك محال كما سنذكره ان
شاء الله تعالى قال ابو حفص واما من قال انه موجود وهو مذهب اهل الحق
وقالوا لا يمكننا ان نقول العلم اعلام لانا اذا وضعنا شيئا في مقابلته يكون معلوما
به فاذن لابد فيه من اضافة وهي تعلقه بالمعلوم والعلم شيء اخر ثابت
لذلك التعلق فهو صفة تعلقها بالمعلوم لنفسها كما قال في صفات
الاحوال النفس عندنا ان اعلم بالذات وعلم متعلق بالمعلومات للذات وقال
مثبتو الحال منا عندنا امور اربعة الذات والعلم القائم بها والعالمية التي

هي

في الحال والتعلق المنسوب اليه انتفى **قلت** واما القول بان اتباع
نفي رده بفعل الفرد والمستحيل فقلت لا ينفع اما المستحيل فهو نفي
محض واما الفرد فهو كذلك على مذهبنا لانه نفي محض كما نحققه ان شاء الله
تعالى ورده ايضا بانا اذا علمنا حرارة او برودة او طويلا او قصيرا او اعوج فلا
ان يكون الذهن بان ذا طويلا قصيرا اعوج وذلك كله خلاف الحس **ومما**
يرد به على القائل بالاضافة من الفلاسفة ان القول باضافة الشيء الى
نفسه من وجه واحد محال وقد اقر القائل بهذا فان قيل يقال ان الذات من
حيث انها عالمة مغايرة لكونها معلومة فتحصل الاضافة ضعيف
لان الاضافة السابقة بين العلم لا توقف على تغاير الحيثيتين الغير فيها العالمية
والمعلومية كما تقابلا يقتضي عنهما لا كون كون الشيء مسبوقا على نفسه
ومعلوما متوقفا على تحقيق العلم فلزم الدور واما على مذهب الفلاسفة فلانه
عبارة من حصول صورة الشيء في نفس العالم فلان الذي يحصل ان كان عين ذاته فذلك
باطل من وجهين احدهما ان ذلك الشيء الذي هو عينه لابد ان يكون مساويا
للمعلوم في تمام الماهية فيلزم اجتماع المثلين والثاني لا يكون احدهما بان يكون
معقولا والاخر عاقلا باولى من العكس وثانيهما انه يلزم كون الصورة
مساوية لذاته فيكون علمه بذاته حاصلا قبل حصول تلك الصورة او لا يكون كذلك
فلا يكون علما بذاته وان كان غير الذات لزم اضافة الشيء الى نفسه واما على
مذهب اهل الحق بان العلم صفة وجودية قائمة بالعالم فلا اشكال فيه لانه
عبارة عن تعلق علمه او عالميته بالمعلوم والتعين بين القائل وبين اضافة الشيء
لنفسه وعليه فيتعلق علم الانسان بنفسه وكذا فيتحقق العلم القديم بالذات
العلية فان التعلق الذي بين العلم والمعلوم نسبة بين حقيقتين فلا اشكال

في اضافة اجرائهما الى الذهن وتنزيله منزلة الحالية والمعول على القول بالجلاء
وذلك واضح والله اعلم ثم اختلف المتكلمون بعد هذا هل يحد او
لا يحد فذهب الجمهور الى انه يحد وذهب امام الحرمين والغزالي وجماعة الى
انه لا يحد لعسره ثم اختلفوا فقال امام الحرمين انه لا يعرف بالحد بل يعرف
بالقسمة والتقسيم وذلك لعسر الاطلاع على الذاتيات وقال الغزالي انما
يعسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل لان ذلك يعسر
في اكثر الاشياء بل اكثر المدركات الحسية كرائحة المسك وغيرها فكيف بالادراكات
فيتميز عن الظن والشك والوهم بالجزم وعن الجهل بالمطابقة وعن اعتقاد المقلد
بان الاعتقاد ينحل مع تغير المعتقد ويعين جهل الحاجب العلم وبعد هذا
التقسيم والتمييز يكاد يرتسم العلم في النفس بحقيقته واما المثال فهو ان
ادراك البصيرة شبيه بادراك الباصرة فكما انه لا معنى للابصار الا انطباع
صورة المبصر اي مثاله المطابق في القوة الباصرة كانطباع الصورة في المرآة
كذلك العلم عبارة عن انطباع صور المعقولات في العقل والنفس بمنزلة حديدة
المرآة وعين بريقها التي بها يتهيأ القبول للصور وهو العقل بمنزلة صقالة
المرآة وحصول الصورة في مرآة العقل هو العلم والتقسيم المتقدم يقطع العلم
عن مظان الاشتباه وهذا المثال يفهم حقيقة العلم هذا كلامه قال
ابن عمر وشبه النقول والرد عليه جعله العلم انطباع الصور وقد تقدم
ان هذا مذهب الفلاسفة وقد تقدم رده قلت وكذا جعله الابصار
بالانطباع خلاف مذهب اهل السنة ونقل المقترح عن بعضهم ان موجب
عسره بالحد الحقيقي هو عسر الاطلاع على جنسه القريب لا عسر الاطلاع على ذاتياته
ثم مثل ذلك بانه يشترك مع جميع الاعراض النفسية في الجنس البعيد

الجنس

يحصل وذلك بخلاف الاطلاع على جنس البياض مثلا بأن يحسه فلا يفيد التمييز
وفصله الخ ومن جهة أن فيه إفادة التنبيه أن يكون ذاتيا له او عارضة
ولهذا اختلف فيه فاختلاف المتقدم وإذا لم تتميز ذاتياته وعرضياته لم يمكن
حده فقال بعضهم والحق أن العسر لا يوجب منع تحديده فلا يمتنع أن يعلم شيء
من الغوامض حده ولا يعسر عليه حده وهو قول القائلين بعسر حده فانهم قالوا إن
حقيقة العلم مكتسبة فلا إن حقيقته عسيرة وقال الامام الرازي لا يحد العلم
لكونه بديهيا واحتج عليه بوجهين أحدهما أن غير العلم لا ينكشف إلا بالعلم
فلو علم العلم بغيره كان دورا وثانيهما أن علمي بوجودي ضروري أي علمي
بوجودي ضروري وتصور العلم جزء منه وجزء البديهي أولى أن يكون بديهيا وقد
تكلم ابن التلمساني في هذين الوجهين أما الأول فأجيب عنه بأن قيل إن غير العلم ينكشف
بالعلم لا بالعلم بالعلم والغير كاشف للعلم بالعلم وليس يمتنع أن يكون العلم
كاشفا عن غيره وغيره كاشفا عن العلم به قال ابو حفص واستحسن هذا
بعض الحذاق وليس يحسن لأن للخصم أن يقول العلم بالعلم اما أن يكون داخلا تحت
العلم المطلق الذي هو المحدود أو غير داخل فإن كان فلا ما قلت فلا تدفع بلزوم الدور
لا يعلم إلا هو ما لم يعلم إلا غيره وإن كان الثاني لم يعرف لانه جعل عرضا وغيره
من أفراد العلم وذلك واضح وأجيب أيضا بأن الدور إنما يلزم على
تقدير اتحاد تعلق العلم بالخارج عنه وذلك مبني على أنه بسيط لا مركب وذلك
ممنوع لأنه من مقولة الكيف على رأي ومن مقولة الإضافة على رأي فهو مركب فان
ولا يخفى ضعفه وقد في الاحكام ابن الحاجب بقوله وأجيب
بأن توقف تصور غير العلم على حصول العلم بذلك الغير لا على تصور العلم والدليل
أن تصور الغير يتوقف على تصور العلم جزئي وهو تعلق العلم بذلك الغير لا على

تصور حقيقة العلم المتوقف على العلم وانما يلزم الدور لو توقف تصور الغير
على تصور العلم اما مع حصول الشيء من العلم فلا دور واعترض عليه ان تصور
الغير على تصور العلم انما هو حصول الشيء من العلم هو نفس حصول العلم به فكيف
يتوقف عليه والشيء لا يتوقف على نفسه قال ابو حفص وتكلم له العلامة
بان قال تصور الشيء اخص من العلم به ضرورة تقييده بعدم الحكم وحينئذ يصح
توقفه عليه ولا يخفى ضعفه **واجيب** ايضا بان قيل لما نعم ما انتج الدليل
بعد سلامته من القدح امتناع تحديد العلم دليل من ذلك كونه ضروريا كما هو
المدعى اذ من الجائز ان يكون امتناع تحديده لعسره لا لما ذكر قال ابو حفص **وفيه**
نظر اذ للخصم ان يقول كل ما ليس بضروري يجوز ان يطلب تحصيله بالحد ضرورة
كونه كسبيا وكل تصور كسبي يمكن تحصيله بالحد فقد ثبت مساواة الدليل
للمدعى وانما جوز الخصم تلك المقدمة للعلم بها وانه لا واسطة بين الضروري
والكسبي فاذا بطل كونه كسبيا تعين كونه ضروريا وهو المطلوب **قلت**
انظر قوله وكل تصور كسبي يمكن تحصيله بالحد فقد يقال فيه انه مصادرة بان كل
واجيب عن الثاني بانه لا يلزم من كون التصور بديهيا
بداهة متعدد لانه لا يلزم من التصور الضروري هو ما يكون تصوره حقيقة كالبديهي
الجزم بالنسبة بينهما فقد يكون تصوراته كسبية او ضرورية او مختلفة مع
كون التصديق انما يتوقف على تصور الطرفين بوجه ما لا على الاحاطة بالحقيقة
وقد تقدم السبب المذكور على وجه اخر وهو ان علمي بوجودي وذلك ضروري
وهو علم اخص واذا كان الاخص ضروريا فالاعم اولى ان يكون كذلك ولا يخفى
عليك ما ورد عليه من فساده اذ لا يلزم من حصول الامر الضروري تصوره بالضرورة
فان قيل هذا في الحصول الخارجي واما الحصول الذهني فلا معنى له

لا التصور

لا التصور فيستحيل فيه انفكاك الحصول عن التصور ومسئلتنا من
القسم الثاني قلنا بل الحصول منفك عن التصور ولو في الذهن فان
التصور لابد فيه من ملاحظة النفس للشيء المتصور وحصول الشيء في الذهن ليس
من لازمه ملاحظة النفس لتصوره على التفصيل بل اللازم هو ملاحظته على
الجملة هذا هو التحقيق لا ما قيل من ان حصول الشيء في الذهن ليس من لوازمه
ملاحظة النفس له مطلقا مستدلا بانا نجد من انفسنا انه قد يحصل فيها الشيء عينه
بالذات وهو مغفول عنه لا اعتبار والنفس لا تلاحظه ولا تعتني به وفيه نظر
بعد ذلك بحث واستقصاء ما تقدم في حقيقة الادراك هذا ما يتعلق بشبهتي
النفي تفصيلا وقد علم ان بطلان الدليل لا يلزم منه بطلان المدلول بل لا بد حينئذ
من اقامة الدليل على قول الجمهور على انه كسبي وبعض العلماء منه تذكر ما للعلماء
من التعريفات لما تمسكوا به على ذلك ان فعل العلم مركب وكل مركب كسبي
فالعلم كسبي اما الصغرى فبيانها بوجهين احدهما انه نوع من انواع
الكيف او من مقولة … انفعال على الرأيين المتقدمين وعلى هذا يكون داخلا
في حد الجنس وجنس لابد له من فصل يميزه عما يشاركه فيثبت التركيب
وثانيهما لو لم يكن مركبا لكان بسيطا اذ لا واسطة بينهما ولو كان بسيطا
لكان كل معنى علما بيان الملازمة ان العلم هو معنى بالفرض ولو لم يكن كل
معنى علما لكان المعنى اعم من العلم فيكون العلم مركبا هذا خلف اذ التعريف
البساطة واما بطلان التالي فلانا نعلم من المعاني ما ليس بعلم …
كالالوان والاكوان وغيرهما واما بيان الكبرى فان المركب يتوقف تصوره
على تصور اجزائه وهي غيره وكل ما توقف تصوره على تصور غيره فهو كسبي وقد
اورد على هذا الدليل انه قبل يمنع اندراج العلم تحت شيء بل هو مجتنب كونه

تحصل صورة المعلوم عند العقل يكون الة ينظر به في الامور المجهولة فنص
معلومة وبهذا الاعتبار لا يكون جوهرا ولا عرضا هكذا قيل و فيه نظر
لا الخفي عليك مع استحضار دليل الخصم فيها الكل موجود حادث ومن حيث انه
شيء حاصل عند العقل يكون عرضا لاكنه من هذه الحيثية يكون معلوما لا علما
سلمنا اندراجه من حيث انه كيف او انفعال كما ذكرتم ولا نسلم انه اندرج
اندراج النوع تحت الجنس حتى يلزم التركيب لجواز اندراجه اندراج العروض الا
خص تحت العرض العام لملازمه يتعلق بالصغرى واما الكبرى فلانا
لا نسلم ان ما يتوقف تصوره على تصور اجزائه يكون كسبيا لجواز كون
اجزائه امورا ذهنية متصورة بالبديهة فيلزم تصوره تصوره **قيل**
تفرع هذه الاعتراضات او اكثرها على الغير دليل الجمهور هكذا لو كان ضروريا
لكان بسيطا اي غير مركب بوجه لا من الذاتيات ولا من العرضيات ورد التوقف
عليه يعرف به فلا يكون ضروريا بنفسه بل بالعرض ولا نزاع فيه وكل
تصور ضروري بالمعنى اللازم بسيط وضرورية اجزائه لا تجعل المجموع
ضروريا بنفسه لان ضرورته بضرورة ما تركب منه يتوقف ضرورته على
ذلك لتوقفه المجموع على اجزائه ولو كان بسيطا لكان كل معنى علما على ما سبق
بيان فيه نظر لا يجوز ان يكون المعنى عرضا عاما للعلم وجنسا وكلا يلزم
ان يكون كل معنى علما ولا تركب العلم قلت لو كان كذلك لتركب منه
ومن العوارض فيحصل فيهما فينتفي الصورة المذكورة لتصور العلم الا انه يرى
لا اجلى من العالية مع عمومها وبعدها عنا كيف يحصل فيها بالعوارض التي
تركبت في العقل بها والحق ان المعنى ذاتي للعلم والتنازع في ذلك مكابرة لان
الموجودات منحصرة في المعاني والذوات والاعراض ومشكلة من تخيل ان يدعي

شئ العلم

في العلم انه اثبات يتعذر كونه مغنيا وما نقله الرهوني من كونه جوهرا لا ينقضيا
به وما يقال انه لا ينتقض بحسب المشاهد بنقله وما يقال يلزم منه انه
على كون العلم ليس اثباتا للعلم فيما العرض بالعرض يجيء لا بالحال ممتنع
البحيري الرهوني لان المغني اذا سلم كونه عرضا وجوديا ثابتا ادعى كون العلم
ادراكه ونقطه لزم فيما العرض بالعرض وما لم يكن عارضا له وانما جسم الرهوني
على ما قاله نقله لا نقله انه جوهر : واما ما يقال من كون اتحاد قسم على تقسيم
العلم الى الضروري والنظري يبطل دعوى كون تصور جميع العلم ضروريا فيما
لا يلتفت اليه ضرورة اختلاف مورد التقسيم فليتامل وبعد اما كتب
بما تقرر فلنشرع في ذكر الحدود الصادرة من العلماء القائلين بان تصوره
كسبي فاولها ما صدر عن امام المتكلمين وشيخ اهل السنة رضي الله عنه ابي
الحسن الاشعري وهو قوله العلم ما يوجب لمحله كونه عالما قال الامام في
البرهان وهذا وان كان يطرد وينعكس فهو مدخول اذ لا يعلم كونه عالما
الا من يعلم العلم فيلزم الدور واصوب ما هنا في ابطاله ان يعارض بانه يجيء في كل صفة بعرض
السؤال عنه وهو بمثابة قول القائل العلم ما يعلم الله به عالما قلت
والجواب عنه هذا ما قاله الفهري وتبعه ابن التلمساني والشيخ ابي شارح
الارشاد من كون الشيخ رضي الله عنه لم يات به مع انه حد وانما ذكر بعض معرفه
بيان كون الصفة تستقل بثبوت حكمها دونها كما يقوله المعتزلة انه عالم بلا
علم وهو علمهم الشيء فلهم بان العلم هو الذي اوجب لمحله كونه عالما فكيف
يسوغ ثبوت كونه عالما مع نفي العلم الموجب وهذا وان كان الشيخ يقول
بنفي الحال الا انه تنزل على مذهب الخصم في اثبات الحال دونه اذ يستحيل
بان تعلق ثبوت المطلوب بدون علته او يكون جاريا في ذلك على مذهبه اذ لا يوجب

تسمية العالم عالما لأن العلم الذي قام به فكيف يعقل كون الباري سبحانه
يسمى عالما بلا علم وبهذا التقرير يندفع ما أشار إليه الشيخ ثم في الدين
من تضعيف هذا الجواب عن الشيخ بأنه لا يجري على مذهبه في نفي الحال بعض
نعم إنه جواب حسن وهو الذي يعطي الشيخ من العلم فقول بعض شراح الإرشاد
إن جوابه عروض الحرف كل شيء صفة مرج لا ذم فكلام لا معنى له في مقر حق الح
نستفاد كلامه هذا من بعض التحقيقات بفضل التعرب من علم النحو وقال ابن
فورك رضي الله عنه العلم ما يصح من المتصف به إحكام الفعل وإتقانه قال
الإمام وهو أقصى الحدود فسادا لأنه أولا حد العلم بكيفية الفعل وأهمل
معظم العلوم التي لا تتعلق لها بذلك وأيضا فقد دخل عليه القدرة
فإنه يتأتى بها الإتقان والإحكام قال في شرح الطوالع وفيهما نظر أما
الأول فلجواز حمل العلم بالعمل على الصحة والقابلية التي لا تكون إلا لمن قام
به العلم فيعرف به العلم بما هو من خواصه وأما الثاني فلأنه لا يمنع كون
القدرة من جنسه هي قدرة يتأتى بها الإحكام والإتقان وإنما الثابت لها تأتي الإ
يجاد الذي لا جواب عنه مما أورد على عكسه وهو أن العلم بالمستحيلات
والواجبات لا يصح ممن تصف به إحكام الفعل وإتقانه وأيضا فبعيد تركيب
فإن صحة الإتقان والإحكام إنما تحصل إذا وجد العلم والقدرة والإرادة والحياة
والتركيب عند المتكلمين مجرد وجود الكل في ذات ما بحقيقة ذاته وأيضا
فالإحكام والإتقان لازم خفي للعلم لا يعرف واشتهر بأنه قائم به الحي بحسه
من نفسه كالكسر والألم ولذته والمحققون يقولون للإحكام لا معنى للإتقان
والشيء يحكم بنفسه بمعنى ونوعه عام وبين العام وليس هذا اللفظ اسما لجوهر
أو عرض مخصوص من الأعراض فلا معنى له وعرفه القاضي بقوله العلم معرفة

المعلوم

المعلوم على ما هو به ومن قال معرفة المعلوم ومن قال هو المعرفة فقال
السملالي ما ثبت من ذكر المعلوم لان من اقتصر عليه لا يعين ونه ذكره رد قول المعتزلة
بعلم لا معلوم له ورده ايضا بان المعرفة لو لم تبعد مقتصرا عليها لم يحتج ذكر
المعلوم وبان التعريف بالبطال قول ليس من شأن المعرف قال القاضي ولو سئلت
عن المعرفة لقلت هي العلم فان جعل السائل العبارات يسعها فيتسع وكذا
من ثم انه اراد حد العقيدة ومن اهل فهم عنه انه قصد التعريف بالعقوة ولهذا
ناقشه وتبعه المقترح فقال لا معناه انما قال المعلوم لانها خاصية جعلت
ونوزع فيه بان بعض المعتزلة يزعم ان العلم بالمستحيلات علم لا معلوم له فلهذا
بين ان العلم لا بد له من معلوم وقوله على ما هو به ضرب من التأكيد اذ لا تكون المعرفة
الا كذلك وقد اورد على هذا التعريف امران احدهما خروج العلم القديم
عنه لانه لا يسمى معرفة والثاني ان المعرفة لا تتعلق بسبب النقص بقضية
بانها لا تتعدى الا الى واحد والعلم اعم من ذلك فقد وقع فيه الاعم بالاخص وذلك
خلل من جهة عدم الجمع والتعريف بها لا لاحقيقي فان الاخص اخفى من الاعم ويرد
عليه ايضا كون المعلوم مشتقا من العلم فيلزم الدور وقد اجاب
القاضي عن الاول بان العلم القديم يسمى معرفة مستدلا على ذلك بقوله
صلى الله عليه وسلم تعرف الى الله في الرخاء يعرفك في الشدة وفيه نظر
واضح فان هذا من وادي قوله تعالى ومكروا ومكر الله ونحوه مما جاء على المقابلة
وتسمية الجزاء باسم المجازى عليه وقد نص العلماء انه لا يوصف بذلك على سبيل
الانفراد وايضا فالحديث لا يشتمل على لفظ العلم ولا لفظ المعرفة فيه صادق
عليه وانما المراد منه ثمرة العلم وهو ما قبل الا الطاعة عليه ولهذا لا يسمى
الباري سبحانه عارفا اجماعا وقال بعض العلماء الصواب في الجواب ان

علم الباري سبحانه المقصود خروجه عن التعريف اذ الاشتراك بين العلمين
والكلام في شرح السنة وحينئذ يستحيل دخولهما تحت تعريف واحد قال
في شرح الطوالع وهذه مسألة خلاف وهي مبنية على العموم المعنوي وفيه
خلاف وعرّفه بعض الاصحاب بقوله تبيين المعلوم على ما هو به وانما عدل عن
لفظ معرفة الى لفظ التبيين ليسقط عنه الاعتراض الاول مما اورد على تعريف
القاضي ويرد عليه اعني الثاني احد ايراد ورد على التعريف والثاني وقوعه فيما قدمنا
مما ذكرناه في الارشاد من خروج علم الباري سبحانه عنه لما يشعر به التبيين
تقدم الخفاء وايضا يخرج منه العلم الضروري اذ لا يصح ان يقول القايل تبينت
اني موجود ومن اصحابنا من عرفه بانه ادراك المعلوم على ما هو به وهذا يرد عليه
الدور ايضا قال في شرح الطوالع عند ما اصحابنا المتقدمين في تعريف العلم
قلت قال الشيخ ابن العربي في شرح المعالم بعد تعريف القاضي
وهذا اولى من قولهم هو ادراك المعلوم او اثبات المعلوم او الاحاطة بالمعلوم فان
هذه الالفاظ مشتركة او مجاز وقول الاستاذ تبيين المعلوم على ما هو به ايضا
كذلك وما ذكره القاضي اولى بان تبيين المعلوم يشعر بسبقية خفاء وخفية
فيخرج منه علم الباري سبحانه وتعالى والعلم بالضروريات وهو اولى ايضا من قول
من يقول ما يتاتى به احكام الفعل واتقانه فانه يخرج العلم بالواجب والمستحيل
والباقي وهو اولى من قول الشيخ وبيانه بما تقدم واما المعتزلة فقالوا ان
العلم اعتقاد الشيء على ما هو به وقد ورد عليهم بعض الغلاة فقالوا لو صح كما
تقدم النقض فقيل بعض الغلاة من مطمينون الى عقايدهم ولو نشروا بالمنا
شير فقالوا اذ ان وقع عن ضرورة او نظر وهذا ما انتهى اليه كلامهم والاعتراض
عليه من وجوه الاول ان الاعتقاد ينطلق على العقد وهو الشد وهو في

الرابع تعريف الامام

التعريف الخامس

صفان

صفات الجواهر فلا يستعمل في المعاني الا مجازا والحد وقد يجتنب فيها الالفاظ
المجازية وثالثها انه مناف للعقل الذي اشتق منه الاعتقاد قال الامام
الحرمين في البرهان من عجيب الامر ظن قوم ان العلم عقد من العقود ونوع منها وهو
عند تعقيد جميعها اذ معنى العقد ربط الفكر بمعتقد والاعتقاد افتعال
منه والعلم يشعر بانحلال العقد وهو الانشراح والثلج والثقة انتهى وثالثها
انه غير جامع لخروج العلم بالمستحيلات لقولهم اعتقاد الشيء وهو لا يصدق على
المستحيل وما فر منه الا من بعدا به من حذاق المعتزلة ومنهم الزمخشري ورابعها
ان لفظ المعرفة يستدعي امرا زائدا وهو تركيب في الحد وخامسها ان فيه
تفسيرا وهو دور في الحد ولا ترد عليهم خروج علم الباري لانهم لا يرون الا انه
قام الدليل على ثبوته بمعنى في علمهم ولا عبرة بجحودهم وقال المحققون
المتاخرون بعد ذلك فقال الامدي انه عبارة عن حصول المعنى في النفس متميزا
عما سواه تميزا لا يحتمل كونه على غير الوجه الذي حصل عليه قال الاصفهاني في الطوالع
جعله عبارة عن الحصول في النفس وهو جار على القول بالانطباع وهو مردود
والحق خلافه وقال ابن الحاجب انه صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض وهذا جار
على مذهب اهل السنة ومغاير لحد الامدي والعجب من الشيخ ابن عرفة كيف
جعله اختصارا للجمع ما بينهما من المباينة ولنتكلم على هذا التعريف بالنقض
لانه احد الحدود من بعض طرفيه فنقول قوله صفة جنس يعم وفيه مع ذلك
اجمال لان الصفة معنى ومعنوية ونفسية فالواجب ان يقول صفة معنى وقوله
توجب تمييزا يخرج القدرة والارادة ونحوهما ويدخل فيه جميع الادراكات واسناد
الايجاب للصفة اسناد مجازي وهو اسناد الفعل الى سببه والله خالق التمييز
على الحقيقة وخالق العلم الذي به التمييز ولذا قال الشيخ رضي الله عنه ان حصول

العلم بعد النظر بالعقيق لا الاطمي وقوله لا يحتمل النقيض اختلف الشراح في
تقريره فمنهم من جعله صفة لمصدر اي توجب تمييزا لا يحتمل النقيض ومنهم
من جعله صفة لقوله صفة اي لا تحتمل النقيض وهذا الظاهر من كلام المحقق العضد
بانه قال بهذا الحد اثبتنا ان التصور ربما انه لا نقيض له فانت ترى كيف جعل
النقيض محتمل متعلق التمييز لا اصل الادراك ووقع اخر كلامه ما يدل على ان
المراد باحتمال النقيض احتمال متعلق التمييز لنقيضه وهذا مغاير للذي مر قال
التفتازاني وهو التحقيق وان كان الظاهر من لفظ ابن الحاجب خلافه بان الظاهر
من مثل عبارته انه لا يحتمل النقيض ذلك التمييز وقد نقل القصر لا نقيض
للتصور فقد تقدم في المقدمة بطلانه وما يبنى عليه ويبقى عليه ههنا شمول
التعريف لكل تصور غير مطابق كما اذا تعقل الانسان حيوانا صاهلا مثلا فانه على
جميع التفاسير قوله لا يحتمل النقيض والمراد منه اخراج ما يحتمل النقيض كالا
اعتقاد والظن ونحوهما وتبقى ادراكات الحواس فهي داخلة وهي نوع من العلم
وهو مذهب الشيخ رضي الله عنه ومن يقول بخلاف ذلك يزيد في الحد بعد قوله تمييزا
في الامور المعنوية اي الصور الذهنية كلية كانت او جزئية ليخرج بذلك
الامور العينية وهي المدركة بالحواس وقد اعترض على هذا الحد بامور
منها عدم طرده اذ قيل كل من العقل والحاسة يصدق عليه انه صفة توجب تمييزا
الى اخره وليس واحد منهما علما واجيب عن ذلك بما فيه نوع عناية بان قيل
المراد توجب لمن قامت به لا مطلقا والعقل والحاسة يوجبان تمييز القائل على
الحقيقة لا الى العقل ولا الى الحاسة قلت لا يلائم [illegible] هذا الجواب
لو ان للعقل محلا له والمعنى الموجب للاعتراض والايراد انما هو على العقل على
المقصود ولا يحسن الجواب بذلك ويمكن الجواب بان يقال العقل والحاسة لا يوجبان

تمييزا

دنم

تمييز الذاتين وانما الموجب للتمييز العلم بهما فلا ترى ان من استحضر انسانا كعمرو
مثلا والفاحش منه عينه علم بمن لو اشتبه فيه لالتبس الحال ان له تمييزا وانما يقع التمييز
بما الذي يعلمه ويعلم من احتفظ فالعلم بها حينئذ هو الموجب للتمييز فلا
يفسخها فلا ترجع فاعلم ذلك وتامله انتهى **قلت** انظر هذا مع ما
تذكره من حكاية حل هو تحول وعنه وذلك ان الشيخ الفقيه ابا العباس احمد بن عمران
من جماعة سامر التلمسان تاجرا بالمغرب انه اتى الى مجلس ابي زيد ابن الامام
مستبشرا زي التجار بمجلس حيث انتهى به المجلس والفاهم يتكلمون في كتاب ابي عمرو
ابن الحاجب فاطمع في قوله حد العلم صفة توجب تمييزا فلما انجر البحث فيه نادى
ابو العباس فاستحسن هذا البحث يعني مانع فانه ينتقض بالعقل والحياة فقال
ابو زيد من عندنا انت فقال انا صاحبكم احمد بن عمران فقال له نشتغل الان نصيا
فنتكلم وحينئذ يقع الجواب فلا نشتغل بكرامته وساله عن حاجته وسبب
قدومه فاخبره انه اتى تاجرا فاخبر ابو زيد السلطان ابا تاشفين سلطانها
في ذلك الزمان ففرح به واجل قدره ورفع عنه السلطان كلفة الغارم وروضا
فيه السلع وانعم له مع ذلك مائتي دينار من الذهب ثم قال له ابو زيد ان تحف
عليكم ان تسلم على اخي ففعلت فلما دمرته واتى معه الى الحبيب ابي موسى فلما
راه قال له سمعنا انك اوردت على ابن الحاجب سوالا اريد ان يقال لك وحط عنك
السلطان مكانك فاورده علينا حتى نتكلم فيه فاورده فبين فيه فقال له
فانقضيه انما قال ابن الحاجب توجب تمييزا والعقل والحياة انما توجبان تمييزا
لا تمييزا وهو جوابكم انتهت الحكاية والذي يغلب على ظني ان هذا جوابا
اخر ثم قال في شرح الطوالع وقد اوردها ايضا العقل وقيل انه يصح ويلمه
كونه صفة تمار نصح توجب تمييزا وهذا يرد فان العقل صفة مشي كمنه

انظر هذه الحكاية

في حصول التمييز لا موجبة له ألا ترى أن الجاهل بعلم الكلام مثلا عاقل مع أنه
لم يحصل له التمييز المذكور قلنا وفيه نظر لأنه يحصل له تمييز ما
وعلى ما تقرر للأشعري وغيره لا فرق بين عقلنا وعلمنا قال الشارح المذكور
وما أورد على عكسه خروج علم الفقه وهذا من الفساد بحيث لا يلتفت إليه
ومما أورد على العكس العلوم العادية فإن العقل حاكم بأن العلم العادي
يجوز أن يقع نقيض متعلقه فإن الجبل الذي أعلم بالعادة كونه حجرا جاز في مقتضى
العقل أن ينقلب ذهبا ضرورة كون ذلك ممكنا وجميع الممكنات صالحة لتعلق
القدرة الأزلية بها وذكر ابن الحاجب الجواب عن ذلك بجواب اختلف الحذاق
في تقريره فقال واجيب بأن الجبل الذي أعلم بالعادة أنه حجر استحال
أن يكون حينئذ ذهبا ضرورة وهو المراد ومعنى التجويز العقلي لو قدر لم يلزم منه
محال لنفسه لا أنه محتمل لما حصل من كلام المحققين أن المراد بعدم احتمال النقيض
في العقل بأن ليس النقيض والعادي نفس الأمر البتة وإن كان ممكنا في
ذاته فيكون معنى كلامه على مقتضى ذلك وأجيب بأن الجبل الذي علم
بالعادة كونه حجرا استحال كونه غير حجر سائر العقل وأن الخارج حالة تعلق
العلم العادي بكونه حجرا والإجماع اجتماع النقيضين بخلاف الظن فإنه محتمل
ومعنى التجويز العقلي أن الجبل الذي كونه غير حجر بأن يصير ذهبا مثلا لم يلزم
عليه محال لنفسه لأن الممكن لذاته لا يمتنع لغيره وهو وجود مقابله المنافي
له فتدخل العلوم العادية تحت الحد لأنها لا تحتمل النقيض عقلا ولا خارجا بخلاف
الظن ومنهم من قال المراد بالتجويز العقلي لا إمكان الحكم الذهني ونفي الاحتمال الإمكان
الذهني ونفي الثاني لا يلزم منه نفي الأول وقال البيضاوي في شرحه للمختصر
الجواب بوجه لا يرد هذا أن لا إمكان في نفسه لا ينافي الجزم الحاصل بوجب وهو

المغني

المعنى بعدم احتمال النقيض والثاني أن الجهل إذا علم بالعادة كونه جهلا استحال
في تلك الحال أن يكون مذهبا لا جهلا لاستلزامه اجتماع النقيضين فقال
التفتازاني وهذا ما ثبت فسر فيه لأجل أنه جعل الإمكان نقيضا للضرورة بشرط
المحمول وقال الشيخ سيدنا الشيخ ابن عرفة في تقرير قول ابن الحاجب ومعنى
التجويز العقلي الراجح ما نصه التجويز هو فرض ثبوت ما ثبوت نقيضه ضروري
ولا احتمال فرض ثبوت ما ثبوت نقيضه دائم ونقيض الضروري الإمكان ونقيض
الدوام الإطلاق ولا يمكن أعم من الإطلاق والتجويز أعم من الاحتمال فلا يلزم
من منافاة العلم العادي الاحتمال منافاة التجويز فحاصل جوابه أن العلم ثبوته
عادة من حيث كونه معلوما عادة لا يحتمل وقوع النقيض بل يجوز وقوعه وذلك
لا يقدح في كونه معلوما عادة انتهى هذا ما فيه نقل بلفظه **فصل**
إنما تمنع العادة من احتمال النقيض في ذهن من استمر تعلقه بما في الخارج فلا
لا أن يعلم ثبوته الجهل ولا تلزم مطابقته ويتمكن هذا من العوائد القابلة للانخراق
في كل آن وحينئذ فلا يحصل الجهل بفقد ما في الخارج على ما تعلق به العلم العادي
لا أن كل وقت يقع الجزم في الذهن بكون الجبل حجرا وهو حينئذ قابل أن يكون
في الخارج قد انخرقت فيه العادة بأن انقلب إلى ذهب صفته بل هذا الأمر وقع
كثيرا في زمن نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ورضي عن أصحابه فإنهم كانوا يرون رجلا
لا يشكون في كونه دحية الكلبي فيخبر من يرى ذلك استنادا منهم للعلم العادي
وهو في نفس الأمر جبريل عليه الصلاة والسلام وكذلك الحال في انشقاق القمر
ليلة انشقاقه باعتبار من لم يعلم ذلك من البشر فإنه جزم بأن الحال بحسب العادة
مع وقوعه نقيض معلومه ويظهر لي بطلان كون العلوم العادية تحتمل
وقوع نقيض متعلقها في الخارج لو امتنع وقوع نقيض المعلوم بالعادة في

الخارج لزم إما عدم العلم بوقوع المعجزة وإما مقارنة العلم بثبوت الشيء
عادة للعلم بعدمه وكلاهما محال أما الأول فواضح وأما الثاني فلأنه مقتضى
العلم العادي عندكم أنه لا يحتمل وقوع النقيض بوجه ومقتضى العلم المعجز تعلق
العلم بوقوعه وذلك حكم باجتماع النقيضين **فإن قيل** المستحيل هو
مقارنة احتمال النقيض لجنس العلم بالشيء عادة والعلم بانشقاق القمر الذي هو معجزة
غير مقارن للعلم العادي باتصال أجزائه لارتفاعه بالعلم بالانشقاق **قلت**
المورد للعمل مطلق العلم العادي من غير قيد بنسبته إلى شخص دون شخص ومطلق
العلم باتصال أجزاء القمر حين انشقاقه لمن حضر به قطعا علم عادي والعلم بانشقاقه
من حيث كونه معجزة حين انشقاقه حاصل لمن بالحجاز فقد تعلق بالقمر حينئذ علم
عادي بنفي الانشقاق مع ثبوته لا انشقاقه بالعلم به من حيث كونه معجزة وهذا
قاطع في احتمال النقيض في العلم العادي والصواب إذن اعتبار كون العلم العادي
خارجا عن الحد والله أعلم **وفسر** الشارح ما تقدم الرهوني في شرح المختصر
والشيخ ابن عرفة ومعظم الكلام له رحمة الله عليه قال أورد في هذا التعريف العلم
أنه صفة متعلقة بما يكون الحكم بأمر على أمر فأما وإن أريد ما يشمل القديم والحادث
والحادث فليس صفة متعلقة غير مؤثرة لا يمتنع كون متعلقها مجردا
قلت يرد عليه ما تقدم إيراده على ابن الحاجب من تفسير البعض في
وقوله بما يكون إلخ يخرج جميع الصفات المتعلقة التي لا مدخل لها في الحكم كالقدرة
والإرادة وما لا الكلام ولهذا أعرض المورد فيه دون الحكم ويدخل عليه لا مع اعتقاد
والظن فإن كلا منهما صفة بها يكون الحكم ثم إن قوله إن أريد به ما يشمل القديم
والحادث إلى قوله نظر فإن المحدد لا ولن يقيس فيه ما يمنع اندراج العلم القديم
فيه إذ علمه سبحانه وتعالى شرط في إحكامه كما أن حياته شرط في جميع صفاته

فليتق

فليتدبر فمع ما يحتمل ما يوجبه فهو حجة عليه من التعقب بعد ما قاله ولو مع أن الزيادة التي
زاد في الحواشي ليست مختصة بالقديم لأن كل علم بخصوصه يفي موضع ذكرها إذ
جاد ثانيا منه ذلك فقال الشارح المذكور هذا ما يتعلق بتعريف العلم من كلام
الإمام **قلت** انظر قوله مع أن الزيادة التي زادها ليست مختصة بالقديم
كما هو أن ساعته عن عبارة الإمام وما ذكره هو ما في الشيخ فلو أنا أردت
ما يشمل القديم والحادث فلا اعتراض عليه وكأنه توهم الخصوص بالقديم فلذلك
اعترض وكلام الشيخ يأباه **فرع الأول** أن
المتكلمين على فريقين فمنهم من يثبتوا الحال فقالوا العلم صفة وجودية توجب
العالمية وهي حالة ولتلك العالمية تعلق بالمعلوم فحاصله ثلاثة أمور وهي
الصفة الوجودية والعالمية وهي صفة لا موجودة ولا معدومة كما يأتي في نفي
الحال إن شاء الله والتعلق المنسوب إلى العالمية ومنهم من ينفي الحال وهم
المتكلمون فقالوا العلم صفة وجودية ذكر المذهب ما قالوا إنها تتعلق بالمعلومات
لنفسها فليس عندهم إلا العلم ومتعلقه بالمعلوم وليس ثم عالمية أي فرد زائد
على ما ذكر من العلم وتعلقه وذلك على المذهبين قائم بالذات العلم والعالمية
والتعلق نسبة لا وجود لها نعم ساعتان وهو مرتب اعتبارية في الأذهان
الفرع الثاني اختلفوا في العلم الواحد الحادث هل يتعلق بأكثر من معلوم
واحد أو لا فذهب أبو الحسن الأشعري إلى أنه يجوز تعلقه بمعلومات كثيرة وهو
شيخ القاضي وذهب أبو منصور البغدادي إلى أنه لا بد لكل علم من أن يتعلق
بمعلومين فصاعدا وذلك بأن يعلم شيئا ويعلم أنه عالم به فذلك العلم يكون ذلك
العلم كسبه ذلك الشيء وكشف بنفسه وذهب جمهور الأصحاب إلى أن العلم
الحادث لا يتعلق إلا بمعلوم واحد وقال القاضي أبو بكر كل معلومين لا يجوز أن يعلم

احدهما مع الجهل عن الآخر فيجوز ان يتعلق بهما علم واحد وكل معلومين يجوز ان
يعلم احدهما مع الذهول عن الآخر لا يجوز ان يتعلق بهما علم واحد وحكى الاستاذ
ابو بكر محمد بن الحسن في مقالات ابي الحسن رضي الله عنه ان العلم الواحد الحادث يجوز ان يخلقه الله تعالى
متعلقا بمعلومات كلها على التفصيل وانكره الاستاذ ابو اسحاق في كتاب الوضع
والصفة له وقال انه محال في العقل وذكر ان الشيخ ابا الحسن رحمه الله انما ذكره على
سبيل الالزام لا على الاعتقاد وذلك ان مذهب الجبائي جواز تعلق العلم الواحد بمعلومين
فالزمه الشيخ تعلق العلم الواحد بمعلومات لا تتناهى على التفصيل. واحتج
المانعون من تعلقه باكثر من معلوم واحد بانه لو تعلق بمعلومين فيتصور الجهل باحدهما
دون الآخر لم يكن ذلك الشيء مجهولا مع فرض العلم به وذلك معنى انقلاب الحقائق
قال في شرح الطوالع وفيه نظر لا يخفى عليك. **قلت** وجه النظر
على بطلان الحكم الذي قاله انه اذا تعلق بمعلومين فيمتنع كون الجهل على احد المعلومين
مع بقاء الآخر بل يطرأ الجهل عليهما ولو قررناه على وجه اخص كما قرره غيره لم يرد عليه
شيء وذلك لو كان علم واحد تعلق بمعلومين ثم طرأ الذهول عن احدهما مع بقاء الآخر كان
المعنى الواحد يتجزى حتى ينعدم بعضه ويبقى بعضه ولما بقي احد المعلومين وطرأ
الذهول على الآخر فذلك دليل واضح على التعدد وهذا هو قالوا ابطال تعلق العلم
بالمعلوم اما ان يكون لنفسه او بالفاعل والاول يقتضي ان لا يتعلق باكثر من واحد
اذ ليس بالثاني باولى من الثالث وكذلك يلزم ان يكون الشيء الواحد مدركا لجميع
المعلومات وكل ما يوجد حادثا بالارادة الدنيا وذلك باطل واما ان كان بالفاعل
على المختار يلزم عليه ان لا يجعله متعلقا بمعلوم فيوجد علم لا معلوم له وهو محال
بالضرورة هذا تمسك المانعين واما المجوزون مطلقا فقد احتجوا بان العلم
المتعلق بكون السواد مضادا للبياض اما ان يكون بعينه متعلقا بنفس السواد

او لا يكون

أو لا يكون فإن كان الأول حصل المقصود وإن كان الثاني فهو محال لأنه إما أن يعلم
السواد والبياض بعلم آخر أو لا يعلمهما فإن لم يعلم السواد والبياض لا بهذا
العلم ولا بغيره لم يكن عالما بمضادة أحدهما للآخر بل لمجرد المضادة التي هي أعم من
مضادتهما وهو الأول محال لأن التعلق بمضادة السواد والبياض أعني بهذه
الخصوصية يكون متعلقا بمجرد المضادة أما الخصوصية فلا تعلق له بها البتة
ويعود الإشكال من كونه لا يكون عالما بمضادة السواد والبياض بل بذلك العلم بمجرد
المضادة ولنشر هاهنا إلى بعض العلم المتعلق بالسواد والبياض كما قال
في شرح الطوالع وفيه نظر فإنه إنما يلزم لغلطه أحد وهو وجوب تعلق العلم
الواحد بأكثر من معلوم واحد وليس هو المقصود فإن المستدل به عليه جواز تعلق
العلم الحادث بأكثر من معلوم واحد لا وجوبا ذلك هنا تمله وأما القائل
فإنه أتى بمسألة التضاد فإنها تدل على الجواز في كل معلومين لا يمنع الغفلة
عن أحدهما مع الشعور بالآخر ومثال ذلك العلم بأن هذا أب أو ابن مثلا إلى غير
ذلك من الأمور المتضايفة وقد رد عليه الإمام مذهبه واختار القول بالجواز مطلقا
مطلقا مرتبا جواز الغفلة عن السواد حال تعلق العلم بالبياض ومع هذا
فيعرفنا البرهان على وجوب تعلق علم واحد بهما وكلامه ساقط فإن للقائل أن
يقول لم نتكلم في تعلق العلم بالسواد والبياض من حيث ذاتيهما بل من حيث
تضادهما ويمنع الغفلة والحال هذه عن أحدهما وذلك واضح. **الفرع الثالث**
إذا تعلق علمان على مذهب الأشعري أو على مذهب المجوزين وتعلق علمان بمعلومين
مختلفين فهل العلمان مختلفان كمعلوميهما أو متماثلان قال الإمام في
المحصل مختلفان وقال الشيخ والقاضي واستدل على مذهبه بأن النظر في
الدليل مناف للعلم بالمدلول ومشروط بالعلم بالدليل وبأن اعتقاد قدم الجسم يضاد

اعتقاد حدوثه وشرطوا العلم بماهيته وماهية القدم والحدوث والشيء وما
خالف للشيء لا محالة. واعترض في الغنية لأول المعلم بالدليل خلاف العلم
بالمدلول من حيث هو علم ادم حيث انه علم بالمدلول وعلم بالدليل والاول ممنوع
والثاني مسلم ولا يحصل منه مرامهم فان افراد ذاتي الحاصل فيه ليس بأن يجعله
كالعاقل والنسبة ضياء الدين والرازي لا نزاع فيه وهذا بعينه وارد
على ما تمسك له من لا اعتقاد دون العلمين اللذين هما شرطان لوجود الاعتقاد في
واحتج ضياء الدين فقال حقيقة اهل الكشف والاحاطة وهذا البحوث من حيث
صحة الخلاف لا بالنسب والاضافات والاختلاف بذلك لا يعرضه اتحاد
الماهيات واكتفا بعض واعترض عليه فقيل العلم صفة تقتضي الكشف والاحاطة
والشيء الذي لا احاطة به لا يقتضي الانتهاء الى تلك الحقيقة المقتضية
لذلك الكشف والاحاطة. الكتابي عن بعض اصحابنا ان تماثلت
المعلومات تماثلت العلوم وان اختلفت اختلفت. الامدي الاظهر ان عني
الوقف في تعلق العلم اختلفا. وفي تماثل العلمين القائمين بمحلين تماثلهما
واختلافهما قولان [illegible] المبتغى من حد [illegible]
[illegible] خشية الطول. **فائدة**
اتفقوا على جواز خلق الله تعالى العلوم النظرية ضرورية واختلفوا في العكس
وقيل ذلك جائز وقيل ممتنع. قال الشيخ ابن عرفة بل هو على الاول الدور و
التسلسل لانه اذا كانت العلوم كلها نظرية فلا بد ان يتقدم النظر علم بانه
[illegible] نظرية على هذا القول فان كان بهذا النظر لزم الدور وان كان بغيره
لزم التسلسل واختلفوا هل يصح العلم بالشيء مع الجهل به من وجه فان
[illegible] لا يكون العلم الا تفصيلا لان العلم من الشيء يمتنع ان يكون مجهولا والمجهول

والمجهول

والمجهول منه يمتنع ان يكون معلوما وردّه الكلانبي بان الاجمال انما هو بالنسبة
الى ما تعلق به العلم لان الموجه من العلوم من حيث المجهول منه بان الاجمال الحاصل
في صحة العلم بالشيء من وجه مع الجهل به من وجه وامتناعه فهو لا بعض اصحابنا
والقاضي قال الاستاذ في الابداع اتفق اهل الحق على صحة علم الشيء الواحد
من وجه دون وجه ومنعه جماعة من القدرية قاله في الشامل وقال هو
الصواب ولازم القول على الجملة الشك بعين الالحاد والجهل او النسيان
او الغفلة وذكر تعلمه ان لا اخلاء بعلوق لا بهم عنهما وانكار هذا العلم جحد
للضرورة وهو مضاد للعلم التفصيلي ثم انه اورد على القول بصحته ان
علم الله تعالى لو نسب الى تعلقه ما هو مستحيل عليه سبحانه وتعالى اذ هو الجهل
ضرورة كونه لازما له وما لزم خلاف الاجماع على ان الله تعالى عالم بكل معلوم
واجيب بانه عالم بكل معلوم من حيث هو معلوم والمعلوم اجمالا من حيث
كونه معلوما لا يلزمه جهل ومن حيث كونه ملحوظا والمجمل الباعث منه عنده
قال في شرح الطوالع والحق في دفع هذه الشبهة ان يقال ان الله تعالى
يتعلق علمه بالاشياء بحسب ما اوجدها عليه فما اوجده تفصيلا علم ذلك
على حسب ما اوجده وما خلقه في عين الا اوجده مجملا علمه من حيث انه مخلوق فيه
بصفة الاجمال على ما هو عليه وهو الامر لا براد المعلومات ولا يمتنع ان يتعلق
الكلام من الحكم بتعلق القدم بتفصيل ذلك المجمل الموجب كونه معلوما للخلق
او يكون فيه بصفة الاجمال ذكره واضحا وهذا شاهد لهذا الذي قررناه الا انه لم
الغزالي في المستصفى حيث تكلم على مسئلتي كلا من واحدة من نسائه لا بعينها
وكلا من امرأة معينة ثم جهلها وفرق بينهما بما يوقف عليه وحاصله ما ذكرناه
انتهى قلت ونص المستصفى مسئلة فان قيل اذا اختلطت

منكوحة باجنبية وجب الكف عنهما لان الحلال احداهما وهي الاجنبية
والمنكوحة حلال لا انه يجب الكف عنهما وهذا مثال نفي الحجة الحرمة والحلية
وصفات ايضا للفعل بل هو متعلق بالفعل فاذا حرم فعل الوطء فيهما فاي معنى لقولنا
وهي المنكوحة حلال بل هما حرامان قسم قال وان اختلطت رضيعة بنساء اهل
بلد فاذا نكح واحدة حلت واحتمل ان تكون هي الرضيعة في علم الله فلا نقول انها
ليست في علم الله زوجة له اذ لا معنى للزوجة الا من حل وطؤها بالنكاح وهذه قد
حل وطؤها في حال هي حلال عند الله ولا نقول هي حرام عند الله وحلال عندنا في
ظننا بل اذ الظن الحل فهو حلال عند الله ايضا وسياتي تحقيق هذا في مسألة
تصويب المجتهدين اما اذا قال الزوج لزوجتيه احداكما طالق فيحتمل ان يقول الحل
وصفه والتحريم ذهب واقع لانه لم يعين له محلا فطرد كما اذا باع احد عبديه ويحتمل
ان يقال حرمتا عليه جميعا وانه لا يشترط تعيين المحل للطلاق ثم عليه التعيين
واليه ذهب اكثر الفقهاء اما الخفي الى ان احداهما محرمة والاخرى منكوحة
كما توهموه في اختلاط المنكوحة بالاجنبية فلا ينفرج هنا لان ذلك جهل من
الادمي يرجى بعد التعيين فاما هذه فليس متعينا في نفسه بل العلم لله
تعالى مطلقا لا احداهما لا بعينها **فان قيل** اذا وجب عليه
التعيين فالله تعالى يعلم ما سيعينه فتكون هي المحرمة المطلقة بعينها في علم
الله وانما هو مشكل علينا **قلنا** الله تعالى يعلم الاشياء على ما هي
عليه فلا يعلم الطلاق الذي لم يعين محله معينا بل يعلمه مبهما ثم يعلم التعيين اذا
عينه الطلاق ويعلم انه سيطلق زينب مثلا فيتعين الطلاق بتعيينه اذا عين
لا قبل ذلك انتهى وانما ذكرته من اول المسألة لان المسائل مرتبطة بعضها
ببعض ويتطلع بعضها الى بعض ونبهت على ذلك كله وما ذكره الغزالي رحمه

الله ان صح عنه في الكل وهو خروج بعض المعلومات عن علمه تعالى من اجل شبهة
ان العلم بالاجمال بل علمه تعالى يتعلق بالاشياء على ما هي عليه جملة وتفصيلا لا يخفى
عليه شيء من اجزاء العالم وامر تفصيلها تشهد بذلك البرهان القاطع والاجماع
على انه تعالى عالم بكل معلوم

[illegible] لفظ العلم

فصل في تقسيم العلم الى عشرة اجزاء اعني اقسام

ذكر الامام في البرهان انه ينقسم الى عشرة اقسام بحسب مراتبه الاول كسب
علم الانسان بنفسه ويلتحق به علمه بما يجد ضرورة من صفاته كالالم واللذة
الثاني العلم باستحالة المستحيلات قال الامام وهو دون الاول من
حيث انه يستدعي العلم فيه النظر في ذوات المتضادات الثالث العلم
بالمحسوسات وهو دون الثاني لان الحواس معرضة للآفات والتخيلات الرابع
العلم الحاصل عن التواتر وهو دون الثالث لانه يتطرق الى اخبار المخبرين من امكان
التواطؤ وان كثر الجمع فلا بد من نوع من الفكر ولذا الى الكعبي جزا القسم
بالنظريات الخامس العلم بالحرف والصناعات وهو منحط عما قبله لانه
من اكتسابات والمخالطات وتوقع الغلطات والسادس العلم المستقل
الى قرائن الاحوال كالعلم بخجل الخجل ووجل الوجل وغضب الغضبان وهو
منحط عما قبله لتعارض الاحتمالات في قرائن الاحوال وعز وجدان الضبط
السابع العلم الحاصل بادلة العقل قال الامام وهو مستاخر لا محالة عن
الضروريات السابقة والثامن العلم بجواز النبوات وان يبعث الرسل
وجواز وروده الشرائع التاسع العلم بالمعجزات اذا وقعت قال فهي تنتج
الكلام بعد ما اخر هذا القسم بالتعرض على جميع ما قبله اذ لا بد للناظر فيه من عقل ذي
قوة دالة المعجزة على صدق دعوى بها رسالة من الله ولم يفسله شيئا من
الطرق انتهى ثم قال الامام العاشر العلم بوقوع السمعيات الكلية

ومستندها الكتاب والسنة والاجماع وفي بعض هذه الافتنان نوع من
الخلاف فمما اختلفوا فيه المحسوسات فقال قائلون كلها في درجة وقال آخرون
السمع والبصر مقدمان على ما سواهما ثم من هؤلاء من قدم السمع على البصر لتعلق
البصر بجميع الموجودات في زعمه ومنهم من سوى بينهما وقد ذهب بعض اصحاب
الامام وميل الى تقديم السمع على البصر لوجهين احدهما ان السمع يحتاج اليه في
معرفة الشرع ومسالك النبوات والمعجزات والآخر ان السمع لا يختص في دركه بجهة
بخلاف البصر وذكر القشيري هذا واختاره واحتج بتقديم الله السمع على البصر
فقال افانت تسمع الصم ولو كانوا لا يعقلون ثم قال افانت تهدي العمي ولو
كانوا لا يبصرون ووجه من هذا انه افضل الامام وهو وشاح لمحو على ما يحسنه
ومما قاله ان الله تعالى لم يبعث نبيا اصم وقد بعث انبياء من هو اعمى وقال
الامام رضي الله عنه في ذلك فان المقصود من بعث الانبياء ارشاد الخلق واسماع
اقوالهم وجوابهم عن سؤالهم والصمم يخل بذلك دون العمى فدل في ... على
الخوارج والمعترض عليك ان ما ذكره توهيب لقوله هذا وجه على مطلبه ثم
قال الامام وربما خاض فيه الذين يظنون انا فرضنا ما يدرك بالحواس على ما يدرك
بالعقل وهو اختيار شيخنا ابي الحسن وقدم القلانسي المعقولات
بالادلة النظرية على المحسوسات من جهة ان العقل مرجع المعقولات ومحلها
ومرجع المحسوسات الى الحواس وهي عرضة للآفات قال الابياري وهذا
خيال باطل فان مدارك العقل بالحواس لا يتصور الخطأ فيه فرع
فمن يتحمل الانسان شيئا على خلاف ما هو به وليس يدرك بالحقيقة لا يتوهم
التوهم امرا معقولا ولا يكون كذلك ذكر قال الامام والحق عندي ... عن
... المسالك وما ارى القسمين يتفاضلان قسمهم ... على الرضى والقناعة بعقود

هذا لا يعتقد ونعوذ بالله منه ومن قائله

ظاهرة

كما تقرر لا يبلغ الثلج ومسلك اليقين ومن اطلع لحقيقة العلم واعتقد
العلوم كلها ضرورية فلا يتخيل فيه تفاوتا ولا أنا نجعل أفصح الطرق الموصلة
إليه فقد يتخيل فيها ترتيبا في تعرضها للزوال أما العلوم في أنفسها إذا وقد
حصلت على حقيقتها فيستحيل اعتقاد ترتيبها وهذا كما قال الإمام يقال في
أن العلوم النظرية يقبل صاحبها التشكك ويشغل نفسه بالانفصال عنه
وحلها ويحس من نفسه الاهتمام بذلك بخلاف العلوم الضرورية فإن التشكك
فيها لا يعبأ به ولا يلتفت إليه بل يستهزئ به ويسخر ولولا التفاوت في
العلوم بقوة الثلج وحصول اليقين ما كان كذلك ومما يلحق بهذا المقام
القول في جواز تعلقه بالمعدوم قال المحصل ومنهم من قال المعدوم غير معلوم
لأن كل معلوم متميز وكل متميز ثابت فما ليس بثابت غير معلوم والجواب منع
أنه متميز ثابت ثبتته الذهن فيكون معلوما قال الإمام في الشامل كون النفي
المحض لا يعلم لم يقل به غير الكرامية قالوا المعدوم ليس بمعلوم قالوا وهو جحد
للضرورة ضرورة علمنا بانتفاء البياض عند انتفائه ويلزم عليه أن لا يكون
علمه تعالى إلا متعلقا بذاته وصفاته وقال الإمام أيضا أبعد الأستاذ
أبو إسحاق بأن النفي المحض لا يعلم وإنما يعلم كائن أو تقدير كائن قال ووجهه
بعمر ولم يوفق لهذا إلا من الكرامية والقاضي صاحب الأستاذ في ذلك فقال
وإنما نظر إلى أن النفي المجرد من تقدير الإضافة لا يعلم وأنه لو قدر انتفاء محض
لم يتعلق العلم به إذ من المستحيل أن يقال علم العالم معلوما لا يشتمل لوجوده
ولا تقدير وجود وهذا الذي أراده بين [illegible] وقع نحو له لما سئل عن العلم باستحالة
الضدين ونحو ذلك لا لا فإنه علم بانتفاء محض دون تقدير وجود فإنه
لا يعقل أصلا فأجاب بأن العلم باستحالة اجتماع الضدين والتي في

علم بانتفاء تحريكهما اجتماعهما فلا يستقل العقل بكونه معلوما وكذا في
الشيء بعينه ونقل لا امتناع فيه ولا جائز ان اباها الشرع خالفه العقلاء في قوله
العلم بالمستحيلات علم لا معلوم له مع تسليمه تعلق العلم بالمحال وإذا
وافق الناس على تعلق العلم به محالا وبعضهم فقال الشيخ [illegible] ليس
من شرط المعلوم ان يكون موجودا فانا نعلم ان القيامة ستكون وانها
منتفية الآن واستحالة الضدين فعلم بتصور الضدين ولا اجتماع فيقضي
العقل باستحالة الثبوت من خارج وكذا الشيء في حال عدمه [illegible] للعلم
بلا لا، والشيء في يقضي العقل بانتفائه واستحالة وجوده من خارج
انا نعلم باضافته الى وجوده انتهى فليستفد هذا من علم المعلوم المطلق ..

فصل في مباحث القدرة والحياة والارادة والعجز
والكراهة والمحبة والرضى والعزم والملل والعفة والحكمة والشماتة
والشهوة والغضب والبغض والهم والاختيار والرحمة والمشيئة
والولاية والعداوة والسخط واعلم ان القدرة عند الاشعرية صفة
وجودية ومشهور ادلة المتكلمين على ثبوت القدرة الحادثة التفرقة بينا
نعرض حركتين متحدتين محلا وجهة واحداهما اختيارية والاخرى رعشية
فيستحيل رجوع التفرقة الى نفس الحركتين لتماثلهما ويبطل رجوعها الى
الجهة او المحل لاتحادهما في الحركتين ولا يقال ترجع التفرقة الى سلامة البنية
لوجودها فيهما حالة من يجر بها اكراها ومن يجر بنفسه ولا الى ارادة التحرك
لان المعقول منها في الحالتين واحد ويبطل رجوعها الى اللون لانه موجود
فيهما والى السمع والبصر والحياة لوجود ذلك في الحالتين ولا الى حال لان الاحوال
لا تطرأ على خيالها ولا الى العلم لانه موجود فيهما لا يقال ترجع التفرقة الى

الارادة

لا إرادة لوجود القدرة حالة الزوال وبعضٌ أن تكون القدرة لغيره قدر
مع أحد الضدين ولا ينهى فيها المصنف عند الرازي فتنح كونه عرضًا لأن
الإنسان يحسه من نفسه والعرض لا يحس فضلًا أن لا مرئي والأول أن الضمير في
الشامل لأن العرض لا يفعل ولا يفعل به يوجب كونه وجود بالمحل كونه
عرضًا وجوده بالمحل وقالت الجبائية وجمهور أصحابنا القدرة وقال القاضي في العالم
تلك القدرة ترجع إلى سلامة البنية واعتدال المزاج والرد عليهم بما تقدم
وتعقيب الكاتبي استدلال الأصحاب بوجهين الأول أن القدرة
لو ثبتت لكانت قبل الفعل أو معه أو بعده والأول باطل إذ لا قدرة عندكم
قبل الفعل والثاني كذلك لأنه حينئذ لا يتمكن المرتعش من ترك الفعل وكذا المختار
ولا يجمع الانبساطان وكذا الثالث لامتناع القدرة على المعدوم الثاني
لو ثبتت القدرة لثبتت حال خلق الله الحركة أو قبلها والأول محال لأن
حصول الحركة حال الخلق الضروري والثاني في الضروري بعقود وكذا الثالث لأن
حصول الحركة قبل خلق الله محال لأنه عندكم إنما هي خلق الله لا بقدرة العبد
وأجاب الكاتبي عن الأول بأنه حال الفعل قوله المختار لا قدرة
له على الترك في تلك الحال قلنا إن عنيت به لا يمكن الفعل منعناه وإن عنيت
معه سلمناه لأن القادر من قدر على الفعل كذلك لا من قدر عليه مع الترك
وعلى الثاني بأنها حال خلق الله الحركة قوله لأنها حينئذ ضرورية قلنا إن
عنيت الضرورة بشرط المحمول سلمناه ومنعنا كونها لا تكون مقدورة عندنا
وإن عنيت به الضرورة الذاتية منعناه ونحوهما الخواجة والقدرة عند الأشعرية
تقارن الفعل ولا تتقدم ولا تتأخر والمعتزلة لما اعتقدوا أن الأعراض
تبقى وأن القدرة لا تؤثر حال وجود الفعل أوجبوا تقدمها ثم اختلفوا

في صحة بقائها حال وقوع اثرها فمنهم من قال لا تبقى وهم لا يكثرون فان بقاءه
بمنزلة قطع البحار والفلوات بالسفن والركائب بعد هلاكها وفنائها ومنهم
من يقول انه يجوز بقاؤها حال الفعل لا انها تكون قدرة على عين المفعول ومنهم
من قال تبقى ولا تتعلق به ولا يبقى بقاء سلامة البنية فصل الشيخ شمس
الدين واحتج المعتزلة على وجوب تقدمها بوجوه الاول ما تقدم انه لو تعلق
به حال وجوده لكان حال بقائه والتالي ممنوع واللازم مثله ووجه الملازمة
ما بينا كان فيه من التعليل الحاصل وجوابه انه انما كان حاصلا بالقدرة فكيف
يستغني عما يكون حاصلا به ونقول الفرق بينهما ان الباقي لا يحتاج الى الفعل
اليه لانه تحصيل الحاصل بخلاف الفعل الى الحادث بعد عدمه الوجه الثاني
قالوا لو لم تتقدم القدرة لكان التكليف به حال توجه الامر تكليفا بما لا طا
قة به واجيب بانكم قد علمتم من مذهب خصومكم جواز ذلك فلم
ان هذا محال سلمناه لا كن الشخص في وقوعه مستطيعا لمقارنة القدرة له
حالة لا امتثال لانه حينئذ يكون ماموراه امر تنجيز وقبل ذلك امر اعلام
والعاجز قبله من لا استطاعة له لانه ليس بشرط وقوته ما ليس بشرط
لا يضر وشرط توجه الخطاب ان يكون من جنس مقدور اي ما جرت العادة به
بتيسيره منه وخلق الله تعالى له القدرة على مثله الوجه الثالث
قالوا ان الله تعالى يقول الله عز وجل ولله على الناس حج البيت من استطاع
اليه سبيلا وهي مفروضة قبل فعله وكذلك قال تعالى فاتقوا الله ما استطعتم
قلنا ان الاستطاعة في الحج وجود الزاد والراحلة للمكلف وهما اجسام والا
جسام يصح بقاؤها والقدرة على نفس الفعل عرض والعرض لا يبقى ولو صح بقاؤه
لم تمتنع صحة تقدمه لا يكون لا كن مكسوبا للعبد ما لم يقارن حدوثه وقوله تعالى

فاتقوا

فاتقوا الله ما استطعتم ليس فيه دليل سوى تعليق التكليف بالا
ستطاعة ونقول بموجبه ولا دليل فيه على التقدم على الفعل ثم ذلك معارض
بقوله تعالى فضلوا فلا يستطيعون سبيلا فانه نسب الضلال اليهم وذلك
يستدعي كونه مقدورا لهم ونفى عنهم الاستطاعة بالنسبة الى كل هدى
واذا انتفى الاستطاعة على الضلال ونفى استطاعة كل هدى لزم
ان تكون الاستطاعة على الهدى مقرونة بالهدى والله اعلم انتهى
واحتجوا ايضا بان الايمان كلف به الكافر حال كفره فلو لم يكن قادرا على
الايمان كان تكليفا بما لا يطاق واجيب بان اعلى ما ههنا جواز تكليف
ما لا يطاق ونسلمه لكن لا يلزم من امر الكافر بالايمان قدرته عليه حال
كفره فانه حال ورود الامر عليه غير قادر على الايمان وانما هو مأمور بايقاعه
حالة توجه الامر يلزم عليه تكليف ما لا يطاق بل هو مطلوب به زمان تعلق القدرة
عليه وهو حال الامر متمكن من الايقاع والتمكن المعتبر هو نفس القدرة
وايضا ما الزمتمونا لازم لكم لان حال حصول القدرة لا يمكنه الفعل وحال
حصول الفعل لا قدرة له واحتجوا لو وجب ان تكون القدرة مع الفعل للزم
قدم العالم او حدوث قدرة الله ورد بان الواجب وجودها لا بعد تعلق
قدرته بها زمان حدوثها والتعلقات السابقة لا ازلها وهذا لا يمكن في
قدرة العبد لانها غير باقية ومن احكام القدرة انها تتعلق بالفعل حال
الايجاد وقبل الحدوث لانا نطلب حال حدوثه يستحيل كونه مقدورا للقدرة
او للحادث وقد اشير الى شيء من هذا قبل ولنذكره ايضا فنقول لا زمان
اذا ثبت استحالة بقاء القدرة الحادثة فانها تقارن حدوث مقدورها
ولا تتقدم عليه ولو قدر بقاؤها لاستحال تقدمها عليه ولما وجب القطع

بتقدم القدرة لا انبنى على مقدور وانه كوده ليلنا فان الارشاد وجهان
الاول ان تعلق القدرة لازم لها فلو لم تتعلق به حال حدوثه لم تتعلق به
بوجه لان المقدور ان كان عدما امتنع كونه مقدورا لانه نفي محض وان كان وجودا
فكذلك عند المخالف الذي زعموا ان الحادث كالباقي في استحالة كونه
مقدورا فلم لا امكان في الحالة الاولى من وجود القدرة والحالة المتوقعة
بعدها ليست حالة تعلق القدرة فان سلم ذلك فليكن الباقي مقدورا في
الحالة الاولى من القدرة كما ان الحادث مقدور قبل وقوعه في الحالة الاولى من
القدرة لا المجمع عنه ذلك قال الشيخ ابن عرفة ولم يعرف المقترح وتقريره انه
كلما كان الحادث كالباقي في امتناع كونه مقدورا حال حدوثه وانما هو مقدور
قبل حدوثه لزم كون الباقي مقدورا بالقدرة قبل بقائه بيان الملازمة
صلاحية تعلق القدرة بالمقدور قبل وجوده مع القدرة نفسه وجوده من كونه
مقدورا به قبل وجوده **قلت** وهو بنا على قوله في الارشاد واذا
نفي مقدور من مقدور وان الله تعالى وهو الجوهر اذ لا يبقى غيره من الحوادث فلا
يتصف في حال بقائه واستمرار وجوده بكونه مقدورا اجماعا وفي هذا
الاجماع نظر لما تقدم من نقل المقترح وغيره ان الممكن حال بقائه لا يستغني عن
المؤثر الا ان يريد بالاجماع اتفاق المعتزلة معنى ولم يذكر في المقترح بها قال
قال في شرح الطوالع اتفق المتكلمون كلهم اشعريهم ومعتزليهم ان
الباقي في حال بقائه غير مقدور وانما اختلفوا انه حال الحدوث هل هو مقدور
ابا بالمعتزلة الحقوا حالة الحدوث بحالة البقاء والاشعرية فرقوا بينهما
وقالوا هو مقدور حالة الحدوث ويمتنع ان يكون مقدورا حالة عدمه كما يمتنع
حالة بقائه وهذا نقل المحققين كالسعد الدين وتبعه عياض بعض اهل

حين

الحق

الحق وأما ما ذكره الفخر في المحصل وتلامذته والبيضاوي بأنه هو مذهب الفلا
سفة القائلين بالتعليل ومذهب المتكلمين إنما يفتقر من أجل الحدوث وحال
البقاء لا أثر فيه واحتجوا بأن تأثير المؤثر حال البقاء إما في حاصل وهو محال
أو متجدد فالحاجة له دون الباقي. قال الكاتبي والحق أن تأثيره في حصول
وهو استمراره في الزمان الثاني فالمعنى لتأثير المؤثر سواه قلت
وهذا مبني على أن البقاء وجودي فيكون تأثير المؤثر في خلق أفراد البقاء شيئا
فشيئا لأن العرض لا يبقى زمانين فالبقاء للجوهر يتجدد وهذا يأتي على القول الصحيح
أن البقاء سلبي وما استدل به الأشعرية قالوا افتقار الحادث ليس إلا
فيما يستفيد منه وذلك إنما الوجود وهو حاصل وما افتقر ذلك مع كونه موجودا
إلى الفاعل أيضا وكذلك فثبت أن علة الحاجة الحدوث ومما تمسكوا به
أن قالوا البناء يبقى بعد الصانع الباني فلو احتاج الفعل إلى الفاعل حال
البقاء استحال بقاء البناء بعد الباني انتهى ويتجه إلى ما ذكر فيه
من أن العرض يوجد حال الحدوث وقال أصحابنا أيضا تحقيقا لا يلزم لما قلتم
يوجد حال الحدوث لزم عدم وجود القدرة ضرورة امتناع المقدور عند انتفاء لازمه
وقال المقترح كون الشيء مقدورا يطلق ويراد به التمكن به قبل حصوله
وعلى نفس حصوله ولا يطلق شرط في الثاني ونسبته للفاعل حقيقة إنما
هو حين حصوله لامتناع نسبة حصوله إليه قبل حصوله وبعد حصوله وبهذا
التحقيق لا يبقى خلاف انتهى واختلف في أن النسبة للفاعل في الحكم بوجود
القدرة هل هو مع وجود المقدور أو قبله والمعتزلة يقولون إنه بعض لا عرض
يبقى والقدرة من ذلك الصنف فقالوا على شيئا وذلك أنها تتقدم وتتعلق
بالفعل تعلقا تأثيريا أو وجوديا بزمان واحد وقبل ذلك تعلقا صلاحيا

كما يقولون تعلق قدرة الباري سبحانه فلا يلزم من ما شنعتم به وجود القدرة ولا مقدور ومقدور ولا قدرة فاذا كانت القدرة تتعلق تعلقا تاثيريا بالفعل والفعل لم يكن بعد ثبتت القدرة ولا مقدور وانما وجد الفعل ولا حاجة اليه حينئذ عن تحصيل وجود الفعل بعد ثبت مقدور ولا قدرة قال الشيخ ابن عرفة ان ارادوا باللزوم وجود احدهما دون الاخر كلفا فليس بلازم وان ارادوا دون مقارنة الاخر فهو عين مذهبهم انتهى قلت معناه انه اذا كانت القدرة ولا مقدور اصلا بان تنقضي بنفسها فيقول المقدور ياتي في زمان اخر وكذا المقدور دون قدرة يمنعه الخصم لان القدرة تعرف بهي قدرة ومقدور فلم تثبت قدرة ولا مقدور لطالما مقدور ولا قدرة اصلا وان ارادوا قدرة ولا مقدور يقارنها فهو عين مذهبهم فيكون مصادرة [illegible] قولكم اذا وجد الفعل من غير قدرة يصح عن [illegible] اذ لا حاجة اليه بعد هذا فيكون الزاما لهم مقدور ولا قدرة اذ لا حاجة اليه وهم لا يقولون ذلك فاذا صح الالزام في هذا الكلام في صحة الكلام في الاخر ان تكون القدرة ولا مقدور اصلا لا حالا ولا مآلا وهم لا يقولون ذلك بالنظر فيه قال الشيخ [illegible] في الدرة [illegible] رحمه الله [illegible] بان العلة والمعلول لا يفترقان في الوجود وانما مؤثره فيه حال حصوله كالعالمية بالنسبة الى العلم [illegible] ثابت حصولها بنسبتها الى مؤثرها ولا فرق بين ما تقتضي لذاته او بالاختيار في تحصيل اثرهما وانما يفترقان في ان الواجب لا يصح منه الترك والمختار يصح منه الترك وذلك خارج عن محل [illegible] الا بتقدير الى الجزئية وكذا قال المقترح وهم انما قالوا هذا الالزام للمعتزلة اذ كانوا يقولون بالتاثير في العلل وانما لم يقولوا بالتاثير فلا يرد النقض عليهم وقول المعتزلة انه حال حدوثه لا فاعل فلا تتعلق به القدرة يقال لهم انما كان حادثا به فكيف يستغني عما يكون حصوله به

فعن

ومن احكام القدرة الحادثة المختلف فيها انها عند الاشعرية لا تتعلق
بالضدين وعند المعتزلة تصلح لهما والخلاف مفرع على الخلاف في اشتراط المقارنة
بالشيء فلما اوجبها لاعتقاده استحالة تعلقها لاستحالة اجتماع عدم صلا
حيتها للضدين وربما رفعتها معا والثاني بالكل والمعتزلة لما لم يشترطوا
حكموا بالصلاحية كما يقوله الشيخ في قدرة الله قالوا وهذه القدرة صالحة
لامثال ذلك الشيء من غير نهاية ولا توقع بها واحد من جميع ذلك ولا يقع بها مثلان
في زمان واحد وقد نقل الامام في الشامل عن ابن الراوندي انها تتعلق بـ
الضدين على البدل فالقدرة على الايمان مقارنة له متعلقة بالكفر ومال اليه كثير
من المتاخرين الذين لم يحظ من علم الاصول كابن رشد وغيره ذكره فضلهم في
ذلك مع قولهم بوجوب مقارنة القدرة لوقوع الفعل وامتناع تقدمها عليه وانظر
انتهى واحتج القاضي على بطلان تعلقها بالضدين بانها لو تعلقت بهما لم يختص
احدهما بالوقوع بدلا من الآخر فان قال يتخصص بالارادة ابطل بفعل النائم والغافل
فانه حصل القدرة دون ارادة وقبله الامام وتبعه المقترح واحتج القاضي ايضا
بان الارادة مقدورة ولو خصصتها هو الارادة لافتقرت هي في تعيين احدهما ذلك
ويتسلسل انتهى واما تعلق القدرة فمنع بعضهم تعلقها بالباقي وذلك فيه
والزمه الاشعرية انها اذا لحقت القدرة للضدين مع ما بينهما من المنافاة وعدم صحة
الاجتماع فلان يصح مع عدم المنافاة اولى ومن المسائل المتعلقة بالقدرة
الحادثة انهم اختلفوا في النوم هل يضاد القدرة فيجعل النائم غير مقدور له بل هو اضطراري
وعدم مضادته له فيكون اختياريا ان النهي الواقع في قليله قال الاستاذ انه
غير مقدور وقال القاضي والمعتزلة انه مقدور قالوا ويضاد العلم دون
الادراكات والثالث نسبه في الشامل لا ... الناظر وقال ... بالثاني

قال في شرح الطوالع واليه ميل النفس ومن مسائل القدرة القديمة
انهم اختلفوا فيما علم الله انه لا يكون هل هو متعلق للقدرة ام لا ذكرنا الاقوال
في المسائل وهي المعضلة قال في شرح الطوالع قال شيخنا سيدي ابن عرفة
وعليه يخرج قوله تعالى يظن ان لن نقدر عليه وحمله على ظاهره كفر فسر
الله عليه قلت وهي من نكت الحسبان والمكر والكيد والمضطر
قادر على فعله وهي حقيقتهما خلافا لبعض ائمتنا ومن المعتزلة والترك
في غالب اطلاق المتكلمين عدم فعل وعادة بايجاد ضده اختيارا فيخرج عدم
ايجاد الالوان ونحوها مطلقا ولا المعتاد بوجود ضده اضطرارا فلا يقال
في نائم انه تارك الصعود الى السماء ولا الذي في كنف لا نعتبر تركه لاضطراره
ولا العكس وزعم بعض المعتزلة انهم عن افعال العقلاء ومنع بعضهم
اطلاقه على الله تعالى وهو مردود بقوله تعالى وتركهم في ظلمات لا يبصرون وفي
المعالم اتفق المتكلمون على ان القادر قادر على الفعل والترك وان الترك عدم
الفعل واستمراره على العدم الاصلي وهذا يلزم القادر فعل شيء او فعل ضده
ولا اول قول الغزالي في هانت فابل البشر الترك فعلا قال ابو الحسن الله تعالى موصوف
بالقدرة ازلا ولا فعل في الازل فقال الامام وهو مشكل فان القدرة صفة مؤثرة والعدم
عبارة عن نفي الاثر فالقول بكون العدم اثرا للقدرة جمع بين النقيضين وهو محال
وكان البقاء على الاصل لا يقدر عليه لانه تحصيل الحاصل واستثنى قول اكثر المعتزلة
واختاره بعض اصحابنا ان الامتناع فعل وهو مشكل من وجهين لاولها ان من
استلقى على قفاه ولم يفعل شيئا اصلا فانه يعلم بالضرورة انه لم يفعل شيئا البتة
والقول بانه فعل شيئا مكابرة وثانيها قال الحسني ثم قال الذين نقل الله انه لم
انه لم يفعل شيئا بل الحاصل لا نعتقد فعل واحد امتد له مع مكنته من تركه فعل

وقد

وقد قال الفقهاء من حلف لا يسرق ثوبا واستعاره وهو عليه حنث وكذا في الركوب
واعلم ان هذه المسألة التي الزمها المعتزلة عظم الخلاف فيها ينبني الحكم لها
وهي مبنية على ان القدرة المرادة هي صالحة للشيء وضده وانما تتعلق على الفعل وتنفى
وان الترك لا يقع الا بانتفاء الداعي وليس لتقرير ذلك والابانة عليه قواعد الا
شعرية لان القدرة لا تتقدم ولا تصلح للضد فيصل وعلى هذا فيشكل قوله
اتفق المتكلمون قال الامام الوجه الثاني من الاشكال انه تعالى تارك لخلق العالم
ازلا فيلزم قدم ضده بلا وجود العالم لا نسمي هذا بعض العلم قال الشيخ شهاب
الدين رحمه الله والجواب ان الترك كما يطلق على فعل الضد يطلق على عدم الفعل كالجهل
على اعتقاد نقيض الواقع وعلى عدم اعتقاد الواقع ولما امتنع الفعل ازلا اذ كل
اولا لانه اثبات الشيء مع ضده بعينه اذ العالم كل موجود سوى الله فالضد المعقول
من العالم فنسبة الترك الينا ازلا انما هو بالمعنى الثاني فيصل فاذا تقرر ان
الاشكال انما يرد على قواعد المعتزلة لا على قواعد الاشعرية فاجرى بعض الفقهاء
كالتي يشير ضمان ما يصيب مثله في الوقت ترك ذكاته مع قدرته عليه حتى مات
وانتشاء ذلك على ان الترك فعل ينبني جاريا على قواعد الاشعرية وقال ابن
التلمساني في شرح المعالم الفقهية بعد ذكر ما تقدم من ان الاشكال على قواعد المعتزلة
تسمية الباري تاركا ازلا ان اريد به نفي وجود الفعل فهو صحيح معنى يعسر لفظا
اذ لا يقال في العرف تارك الا لمن كان في عرضة الفعل وهذا اذا تسلمه
في شرح المعالم الدينية صحة اطلاق لفظ تارك في الازل على الله واعلم
ان ضد القدرة العجز وهل هو وجودي او عدمي والقول بانه وجودي هو مذهب
المتكلمين والتقابل بينهما تقابل الضدين وقال ابو هاشم من الاصحاب عدمي وقال الاصم
كذلك في كل الاعراض اي نفاها وقال الحكماء انه عدم القدرة عما من شأنه ان يكون قادرا

بالتقابل على هذا تقابل العدم والملكة وتوقف البعض في المحصل قال في المقاصد
ما دل على ان القدرة معنى وجودي يدل على ان العجز كذلك بعينه لا امتناع بضرورة
التفرقة بين حال الذي عدم القيام من الزمن وعدمه من غير ذي زمانة قبل وحال الذي
عدمه من الانسان في مرضه ومحنته العبقري ودليل الاصحاب ان المزمن
يحس من نفسه عجزا عن الاشياء والعدم لا يحس قيل وفيه نظر
لانه ان اراد انه يحس باحد الحواس فباطل ضرورة وان اراد انه يعلم بالعدم يعلم
وقال الكاتبي ان القدرة والعجز لا يخلو ان يكونا عرضين وجوديين كما قيل يشبه
استحالة تقابل العرضين او احدهما وجوديا والاخر عدميا وليس احدهما من الاخر
فتعين ان يكونا وجوديين وفي تعلق العجز بالموجود او المعدوم وصحة تعلقه به
نقلا لا امتناعه خلاف قولي الشيخ مع بعض اصحابنا وضعفهما مع بعضهم
والمعتزلة وعليها وجوه مقالة المجوز عنه امتناع تعلقه بالضدين وتقدمه
عليه وتعلقه به والفعل عاجز عن القعود لا القيام عاجز لا اول وبالعكس على
الثاني واما الافعال الباقية فالحياة عند المتكلمين من اصحابنا وجمهور
لا كما انها معنى زائد على اعتدال المزاج وقال بعض الفلاسفة هي نفس قوة
الحركة والحس وقال التميمي الحياة من العقل والقدرة اسم جامع مشترك لكل
ما لا يصح الفعل دونه كالحياة والعلم وصحة الجارحة وقال بعض الفلاسفة الحياة
هي الروح والروح جوهر لا متحيز ولا داخل فيه ولا خارج عنه لا قبل الحياة اعتدال
الطبائع في البدن وقال بعض الفلاسفة انها قوة تتبع الاعتدال النوعي بحيث
يكون لكل نوع مزاج [illegible] واحتج اصحابنا انا نرى بعض الاجسام يصح
عليها ان تعلم وتقدر وبعضها لا يصح عليها ذلك ولولا امتياز بعضها بامر ما حتى
لا يعلم انها مختصة بصفة وتلك الصفة هي الحياة ولولا تحصل لكان الجميع في القدرة

والعلم

٤٧

والعلم سواء والواقع خلافه و المرتب بمعنى لا عرض يضاد الحياة قال تعالى خلق
الموت والحياة وحمل الخلق على التقدير يرده قوله تعالى الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم
يميتكم ثم يحييكم هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء فسمى جميع ما ذكر فعلا
والعدم لا يفعل و استدل ايضا بقوله تعالى ومن كل شيء خلقنا زوجين فاطلق
جميع الاشياء. وقال الفلاسفة الموت عدم الحياة عما من شانه ان يكون حيا
واختاره ابن العربي فانه ليس من شانه ان يكون حيا فلا يقال فيه ميت
والمسالة لا ينبني عليها كفر وانما هو كلام في تحقيق ما هو الثابت في نفس الامر والله
العالم بالحقائق. و الارادة في لغتها ونحوها نقل الشامل عن الجمهور وانما فض
بعض الفضلاء بعدم شهرتها لغة عند العالم وعلى الاول للمحققين فيها عبارات. فقال
بعضهم هي القصد الى المراد وصوبه الاستاذ ابو اسحاق وبعضهم ايثار المراد
وبعضهم ايثار الحادث. و رد الامام الاول بان فعل الغير يراد ولا يقصد قلت
انظر هذا مع ما يذكرون ان الارادة بمعنى الشهوة والمحبة تتعلق بفعل الغير وهو
خلاف ما نحن فيه وصوب الامام قول القاضي هي هيئة متجددة لا انزعاج بفعل الغير
عنه و رد الامام الثاني بان المراد قد يعني منها فلا يكون ارادة على قول الاكثر ما تتعلق
بفعل الغير بخلاف القصد. الشامل عن الاستاذ يصح قصد الانسان الى فعل غيره
لصدق قولنا قصدت ان تفعل كذا. و رد الامام بان الكلام في الارادة المتعلقة
بفعل الغير لا القصد والاظهر انها معنى من شانه تخصيص احد الجائزين دون الاخر
و الفرق بين الارادة والشهوة ان الانسان قد يريد ما تكرهه نفسه كالدواء المر يريده
ونقل بعضهم الارادة التي كراهة ضد يشد بانه قد يريد الشيء حال الغفلة عن
ضده وفي الشامل انها تتعلق بالجائز والمختص بالحدوث بل تتعلق به وبعدم شيء
كارادة العدم عدم شيء وتتعلق بعدم ما وجد وبعدم ما لم يوجد وبه ابطل الاستاذ

تفسير تعلقها بالمتجدد كما تتعلق القدرة بان ذكرنا الحادث تتعلق بان لا تكون
تنبيه التاثير من ابعيسا ارادة ان لا يكون الشيء قبل ارادة وجوده ضرورة
وبه يبطل قول بعضهم حكم الارادة ان تؤثر وهو غلط لان الرب يحب بعلمه وان
كانت ارادته لا تؤثر فيه وفي الشامل لا تتعلق الا بمراد واحد كالعلم بعلم الارادة
الحادثة وتعلق العلم بمعلومين يمتنع علم احدهما دون الاخر مثله في الارادة كالارادة
فهي زيد من عمرو فهي عمرو منه لتلازمهما وبطل في كل صورة تلازم المعلومين
لتلازم العلم بالشيء والعلم بالعلم به دون تلازم الارادة للشيء وارادة ارادته
فصل وفيها في الارادة انها تخصص صفة الامر عن غيره بالايجاد او باعدامه
لا بها بل بصفة الوجود او الكاسبة وقال في الشامل القديمة لا كانت مؤثرة في
القدر امتنع تعلقها بالغير وكذا الارادة فصل النزع فيه بظاهرهم انها مؤثرة
والحق انها مؤثرة في التعيين لا في الايجاد انتهى والمحبة قال في المحصل هي
الارادة وهي من الله للعبد ارادة ثوابه ومن العبد ارادة طاعته والرضى
قبل الارادة وقيل ترك الاعتراض وفي الشامل في كون المحبة الارادة او جنسا لها
لعلها قولا اكثر اصحابنا واظهر متمسكين بقوله تعالى يحبهم ويحبونه والعزم الارادة
وبان الكفر مراد لله غير محبوب له لقوله تعالى والله لا يحب الفساد ولا يرضى
لعباده الكفر وقد حمل اشياخنا الرضى والمحبة على صفات الافعال كالانعام والتفضل
والسخط على العاقبة والاختيار في المحصل هو الارادة بعد تردد والتردد في حق
الله محال وفي قول النظام انها الارادة التي تتقدم وتكون عزما بلا توجب مراده
اتفاقا خلافه وفي كون الارادة للشيء كراهة ضده نقلاه من كتب ائمتنا ولا استناد
الاستحالة والتخيل ملكة يقتدر بها على النفس ايقاع افعالها بسهولة دون تقدم
روية كالكتابة دون تقدم روية والقادر على احضار معلومه دون تقدم روية

والعزق

والفرق بينه وبين الغيرة أن نسبته إلى الضدين على السواء والخلق ليس كذلك
وليس بفعل العقل لأنه قد يكون تكلفيًا والفضائل الخلقية أصولها الشجاعة
والعفة والحكمة ويجمعها العدالة ولكل منها طرفان رذيلتان فالشجاعة
الخلق الذي يصدر عنه الفعل المتوسط بين فعلي التهور والجبن والحكمة
الخلق الذي يصدر عنه الفعل المتوسط بين فعل الجربزة والغباوة قال ابن عرفة
الجربزة هي الحذق بعتو والرحمة قال القطب اختلف أصحابنا في معناها فقال
المتقدمون إنها من صفات الأفعال وهي النعمة وبه قالت المعتزلة وقال
الشيخ أبو الحسن الأشعري هي من صفات الذات وهي إرادة الله تعالى فالإرادة
إذا تعلقت بالإنعام فهي الرحمة والولاية والعداوة يرجعان إلى الإرادة عند
الشيخ رضي الله عنه فعداوة الكافر إرادة تعذيبه أو طرده وإبعاده عن
نعمته وولاية المؤمنين إرادة إكرامهم وتوفيقهم وكذلك البغض يرجع إلى
إرادة إهانة الكافر وطرده عن رحمته والسخط قال كثير من أصحابنا إنه هو
العقوبة والتعذيب وهو من صفات الفعل قال الشيخ أبو الحسن هو إرادة
التعذيب وقال القلانسي السخط إنه من صفات الفعل أو من صفات الذات
وربما قيل عند الشيخ عبارة عن الإرادة وقال القلانسي من صفات الفعل وهو
بمعنى قوله إفنان الله بعد الله به خيرًا والمشيئة وهو عند الأشعري
عبارة عن الإرادة قال القطب وبعض الكرامية يفرق بينهما والإرادة والكراهة
مغايران للشهوة والبغض لأن الإنسان قد يكون مريدًا لما
لا يشتهيه وكارهًا لما يشتهيه لأن الشوق الذي ينبعث عن تصور
الشيء الموجود إن كان لذيذًا أو نافعًا يغيبه أو نفعًا ويسمى شهوة والميل
دفع وغلبة إن كان ذلك الشيء مؤلمًا أو ضارًا دفعًا ويسمى غضبًا

تفسير الجربزة عن

فصل في معنى القضاء والقدر وما قيل في تحديدهما

والإرادة والكراهة الميل الحاصل عقيب اعتقاد النفع والضر يرجع إلى
الإرادة الجازمة وهو العزم أو الإرادة بمعنى الجازمة وهو الذي ذكر القضاء
والقدر ما الذي يظهر من الأحاديث وكلام العلماء عليها أنهما مترادفان وهما عبارة
عن تعلق العلم والإرادة الأزليين بالمعلومات الممكنة ما يكون وما لا يكون
وقال بعض العلماء القضاء قبل التقدير والتقدير جعل الشيء على مقدار ما والله
أعلم **فصل** في المعلومات الوجود والعدم والحال
فاعلم أن المتكلمين على قسمين منهم من ينفي الحال ومنهم من يثبته فالنافون قالوا
المعلوم إما أن يكون متحققا في الخارج وهو الموجود أو لا وهو المعدوم وهذا مذهب
الشيخ الأشعري ومن تبعه ومن أصحابنا من الأئمة النسفية وقال المحققون المعلوم إن
تحقق باعتبار نفسه فهو الموجود وإن تحقق باعتبار غيره فهو الحال كالأجناس
والفصول وحدوا الحال بأنه صفة غير موجودة ولا معدومة في نفسها قائمة
بموجود وقال الأكثر من المعتزلة المعلوم إن تحقق بنفسه فهو الثابت وهو الشيء
وإن لم يتحقق فهو الممتنع والمنفي والثابت إن كان له كون خارج الأعيان فالمو
جود وإلا فهو المعدوم ولم يطلقون المعدوم على المنفي أيضا فالثابت أعم من
الموجود والمعدوم من المنفي وزاد مثبتو الحال منهم فقال الكائن إن استقل
بالكائنية فهو الذات الموجودة وإن لم يستقل فهو الحال **فصل**
في تصور الوجود فقيل بديهي لوجوه الأول أنه جزء من وجودي المتصور
بديهة وإذا كان المركب بديهيا فالجزء أولى أن يكون بديهيا لأن المركب موقوف
على أجزائه الثاني التصديق البديهي بأن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا ير
تفعان مسبوق بتصور الوجود والعدم ومغايرتهما التي هي من التصديقات
المتوقف تصورها على تصور الوجود والسابق على البديهي أولى أن يكون بديهيا

فتصورات

فتصور أن هذه الأحد بديهية فيقال هذا التصديق إن كان بديهيا مطلقا لم يحتج
إلى دليل وإلا لم يفد قلنا إن بداهته مطلقا موقوفة على بداهة العلم بالجزء لا على
حصول العلم ببداهته ومعنى هذا الاعتراض أنه إذا كان بديهيا مطلقا فجميع أجزائه ثم
يحتج إلى الدليل على أن الأمر كذلك في النفس باعتبار الضروريات وإن لم يكن بديهيا
بإطلاقه فجميع أجزائه لم يفد لاحتمال أن يكون الوجود من ذلك البعض الذي ليس
بديهيا فلا يفيد لا يستدل الخصم ومعنى الجواب أنه بديهي مطلقا وذلك
موقوف على بداهة العلم بالجزء لا على حصول العلم ببداهته فجاز الاستدلال على بداهته
واعترض على بأن التصديق موقوف على تصوره باعتبار ما لا على تصور حقيقته وما
يلزم من تصوره بداهته ومعناه أنه اعترض على هذا الوجه بأن التصديق موقوف على
تصور كل واحد من أجزائه باعتبار ما لا على تصور حقيقته فبداهة تصور الوجود
باعتبار ما لا يقتضي بداهة تصور حقيقة الوجود من كل وجه فجاز أن يكون تصوره
باعتبار ما بديهيا وتصور حقيقته أو ما به وجوده غير بديهي وهذا اعتراض
على الوجه الثاني الثالث الوجود بسيط لامتناع تركبه من الموصوف به
أو بنقيضه فلا حد له ولا يرسم إذ لا شيء أعرف منه وإن كان الرسم لا يعرف كنه الحقيقة
ومعنى هذا الكلام أن الوجود بسيط فلا حد له إذ لا جنس له ولا فصل إذ الحد يتركب من الجنس
والفصل وإنما قلنا بسيط لأنه يمتنع أن يتركب من الموصوف بالوجود موجود
فيكون الموجود جزءا من الوجود وذلك يؤدي إلى كون الشيء جزءا من نفسه ويمتنع
أن يتركب من الموصوف بنقيضه وهو المعدوم لأنه يؤدي إلى أن يتركب الشيء من
نقيضه وهو محال ولا يرسم إذ لا شيء أعرف منه وإن كان ثم ما هو أعرف منه فالرسم
لا يفيد الحقيقة قال الشيخ شمس الدين وقد أحال بعض النظار حصره من وجهين
أحدهما أنه بسيط والبسيط لا يحد وهذا يزعم أن الحد لا يكون إلا بالجنس

والعقل وهذا ان صح فلا يليق من تعذر اكتسابه بالحد ان يكون معلوما بالضرورة
الوجه الثاني ان كل ما يعرف به الوجود من قولهم هو الثابت الماهية او الكائن
الماهية او المتحقق الماهية او ما يصح ان يخبر به بالعلم والذكر فلفظ الوجود ابين منه
وهذا القائل يرى ان المقصود من التعريف شرح الاسم بالاسم على وجه يراد به ويكون اشهر
منه عند السامع كما صار اليه المتكلمون وهو ضعيف ايضا فانه لا مانع ان يستعمل بعض
رسوم الماهية كما يعلم اللفظ المساوي له من تلك اللغة او من لغة اخرى عربية او غيرها
دونها ان الوجود معنى بديهي والعدم اخفى ومن قال ان الوجود بديهي قال الاكثرون
العدم كذلك **فصل** اختلفوا في كونه مشتركا فقال
البعض وقال الجمهور مشترك وذهب الشيخ ابو الحسن **لنا** انا نجزم بوجود
الشيء ونتردد في كونه واجبا او جوهرا او عرضا وتقسيم الوجود اليها ومورد
القسمة مشترك **اعلم** ان العقلاء اختلفوا في هذه المسئلة ايضا على مذاهب
منهم من ذهب الى انه عام لا بالاشتراك اللفظي ويعزى هذا الى بعض الحكماء
من المتقدمين وابي الحسين من المعتزلة ولابي الحسن الاشعري من المتكلمين فان
ابا الحسن وجود الشيء نفسه وذاته وهو عنده بعينه وذاته لا بصفات واحوال
ومنهم من زعم انه عام للموجود بمعنى انه يشملها والمخالف هو لا يرى المعتزلة
ان الوجود هنا هو زائد وعامة الحكماء الى انه زائد على ماهية الشيء وطائفة الاخرى الى انه
ليس بزائد على الماهيات وانه مرادف للذات ومجموعها لا يختلف مثل هذا الا اعتبارا
وتماثل الذوات واختلافها بعد الاشتراك في الوجود بصفات نفسية وكلي احوال
ونحن نعني بعد ملبوجه واعتبار الذي لا يقتضي الاختلاف بعد العالم ومثل قول
المعتزلة والفلاسفة والامام بكر يقولون بالتواطئ الا ان المعتزلة تزعم انه خارج
وهو اختيار البحث هنا وفي من اثبت نسبته العروج من المعتزلة والفلاسفة

لنعم

بزعم انه داخل وذهب اكثر الفلاسفة الى انه زائد على الماهيات في الممكنات
وعارض عليها وان وجود الواجب لذاته غير عارض للماهية اصلا وانه مقول على
الواجب والجائز بالتشكيك فانه للواجب اوجب واولى واقوى واما قول
الشيخ ابي الحسن ان تمايز الموجودات بانفسها وان لا اشتراك في الوجود الا في
التسمية فقيل انه يفيد حصرا ان وجود الباري معلوم لنا وماهيته غير معلومة
لنا والعلوم غير ما ليس بمعلوم ما لا [illegible] الشيخ يعتقد ان اخص وصف
الباري القدرة على الاختراع وهو معلوم لنا الا ان نقول القدرة على الاختراع
صفة معنوية وسائر الصفات المعنوية لا يصح ان تكون اخص لنفسه لما ثبت ان فيها
ما يتوقف على تعقل الماهية فلا تتقوم الماهية بها وماهيته عز وجل غير معلو
مة لنا ورد من تعقبه بان وجود الباري اذا كان عين ماهيته وماهيته غير
معلومة فكيف يمكن اقامة البرهان على ما ليس بمعلوم والمحكوم عليه بامر
لا بد ان يكون متصورا معلوما وهذا ضعيف فانا قد اثبتنا عليه ان له ماهية مخا
لفة لسائر الممكنات وان لم نعلم ماهيته مخالفة لسائر الممكنات ضرورة توقف
وجود الممكنات على مقتضى لها [illegible] فتفتقر الى ما افتقرت اليه ودار او
تسلسل فالشيء قد يحكم عليه تارة من حيث ذاته وتارة من حيث توقف العلم بثبوته
عليه وبالوجه الذي اثبتوا له ماهية مخالفة لسائر الممكنات يثبت له وجود
مخالف لسائر الموجودات قلت هذا كله كلام ابن التلمساني
وقال [illegible] والحق البحث من حيث الذات لا يختلف باختلاف اعتقاد كون
الذات قديمة واجبة او ممكنة حادثة ولو كان [illegible] الذات في الواجب والممكن
مختلفا لاختلف باختلاف هذه الاعتقادات وهو نحو قول ابن التلمساني ليس زائدا على
الماهية وانما هو مرادف للذات ومفهومه لا يختلف فتأمل [illegible] الذوات

واختلافها بعد الاشتراك في الوجود بصفات نفسية وهي أحوال وقال
في موضع آخر حقيقة الشيء كونه تعلى متميزا عن خلافه بصفة نفسية أو وجه واعتبار في
العقل انظر هذا في قولهم الذوات متماثلة في كونها ذاتا واختلافها بصفات
نفسية وقول الفلاسفة الذات والموجود بمعنى وهما داخلان في حقيقة الشيء فيلزم
على هذا التركيب في ذات الباري سبحانه لأنه إذا كان الذات والوجود داخلا في الماهية
وجميع الذوات متماثلة في هذا فيحتاج في تمييز واجب الوجود إلى فصل وذلك تركيب
والتركيب في ذات الباري محال وقال السراج قولهم متماثلة في كونها ذات
اشتراك الحقائق في مسمى الماهية لا يوجب تماثلها لأنه اشتراك في عارض
كما يعرض لكل شخص أنه يمنع تصوره من الشركة فيه وهذا العارض مشترك
بين سائر الجزئيات ولم يوجب ذلك تماثلها انتهى وكلام السراج الذي تكلم به الآمدي
وعلى هذا الوجود والذات والماهية كل ذلك من الاشتراك في العارض ولا يوجب
التماثل أو نقول بقول الشيخ لا اشتراك في المعنى وإنما الاشتراك في اللفظ وهو
الذي عليه المحققون وهو الحق وقال سعد الدين في المقاصد في بيان
الكون الواجب تعالى مخالفا للممكنات في الذات الحقيقة إذ لو كان مماثلا لشارك كل
واحد في خصوصيته مثل الوجوب والإمكان فإما أن يكون من لوازم الذات فيشترك
الكل فيه أو الذات مع الخصوصية فيلزم التركيب المنافي لوجوب الذات قلت
نعم تشارك ذاته ذات الممكنات بمعنى أنه يعم الذات وهو ما يقوم
بنفسه ولا يقوم به غيره ما دون على الكل صدق العارض على المعروض كالوجود
يصدق عليه وعلى الممكنات صدق لازم خارجي غير مقوم وهما مختلفان بالحقيقة
ولا دلالة المذكورة على الاشتراك لا تفيد الاشتراك في مفهوم الذات وصدقه على جميع
الذوات من غير دلالة على تماثل الذوات في الحقيقة كما ذهب إليه بعض المتكلمين

مخالف

من ان ذات الواجب تماثل سائر الذوات وانما تمتاز باحوال عنها وقال في
شرح الطوالع قول القائل ان وجوده معلوم لنا وماهيته غير معلومة لقائل
ان يقول لا نسلم العلم بحقيقة وجوده تعالى وانما نعلم كونه ليس بمعدوم ولا باطلا عليه
العدم واما حقيقة وجوده التي هو ذاته على مذهب الشيخ فغير معلوم لنا فقولكم
وجوده معلوم لنا دون ذاته مصادرة والعجب من الشيخ ابن التلمساني كيف
قبل هذا اشكال على الاشعري ما يقتضيه ذلك ما تقرر قال وبهذا كان الجواب عما اورده
او ما قاله ووقع للغزالي في نحوه على انه لا يعني كلامه فيه تشنيع على من نقل عن الشيخ
القول بان الاشتراك لفظي بانه قال اكثر الناس لم يتحقق معنى قول الشيخ ابي الحسن
رحمه الله وجود كل شيء نفس ماهيته فانهم فهموا ان يكون لفظ الوجود مشتركا
بل حكوه مذهبا له وليس كذلك بل معنى قوله رحمه الله الوجود نفس الموجود انه
ليس زائدا عليه في الخارج والذي في الخارج هو الموجود فقط والوجود امر ذهني
واعتبار عقلي متصور زائدا على زيد وجوده في الاعيان وتحرير ذلك ان المطابق
للمعلومات ثلاثة اقسام قسم اتفق على كونه نفس المطابق الثابت في الخارج نحو
قولنا ذات زيد ونفسه وحقيقته وماهيته اذ لا يقول عاقل ان هذه زائدة عليه بل
انها زائدة على زيد متصورة في الذهن والخارج وقسم اتفق على انه غير المطابق
اليه كقولنا علم زيد وحركته ولونه ونحو ذلك وقسم اختلف هل هو من القسم
الاول او من القسم الثاني وهو قولنا وجود زيد ماهيته ومن قال بانه جعلوه
من القسم الاول والمعتزلة ومن قال بالحال جعلوه من القسم الثاني مع انك
تعلم ان مفهوم الذات اعم من زيد واعم من تصور العقل مفهوم الذات وجدها دون
على كل ممكن وواجب من الموجودات فمفهوم الذات زائد باعتبار التصور الذهني
اعم لا باعتبار الوجود الخارجي اذ لا زائد على الذات وكذا ما ذكر معهما اتفاقا

قلت من نحا نحوا او رددنا من التركيب اللازم منه بان مراد القائل ومن
قال بقوله انه عينه خارج بل وجوده اذا اخذ باعتبار الذهن وفي الخارج لا اشتراك اصلا فلا
يلزم التركيب والله اعلم ثم قال في شرح الطوالع من الفرائد في ان الوجود نفس
الشيء من هذا القبيل فيقال وجود السواد هو نفس السواد اي ليس زائدا عليه في الخارج
وان كان في الذهن ينقسم الى سواد وغيره والى واجب وغيره والى جوهر وعرض
فهو من قبيل معنى كلي ذهني لا خارجي وانت تعلم ان المعاني الكلية الذهنية
التي لا وجود لها في الخارج اعيان لها حقيقة مشتركة لا مشتركة وكيف يصح القول
بالاشتراك اللفظي في الوجود وهو يصدق على ما لا نهاية له ومن شرط المشترك
ان تكون جهاته متعددة متناهية وايضا فالمشترك لا يصح اطلاقه حقيقة
على حقيقة متعددة الا بوضع جديد ونحن نجد اطلاق لفظ الوجود والموجود
يصدق على كل حقيقة متجددة من غير احتياج الى تجديد وضع وهذا من خواص
المعاني المتواطئة انتهى وفيه تلخيص وهو كلام لا بأس به من وجه النظر
والبحث واما ما يتعلق بتوهيم النقلة عن الشيخ ونسبتهم اليه ما هم عنه
في غنى فلا ينبغي ان ينسب اليه شيء وان صح فقد نقل ذلك مشايخ السنة
سادة كالامام الفخر والآمدي والعضد والمقترح وابن التلمساني وغيرهم الذين
هم اجل من ان يتوهم هو لا بانه باثرهم وما ذكر في حقيقة المشترك اللفظي
فيه نظر لان الخروج من النقص مشترك وهذا [illegible] الى القائلين
بانه مشترك لفظي بوجود الشيء ونحو ذلك في كونه جوهرا وعرضا وواجبا
وايضا نقسمه الى واجب وممكن ومورد القسمة يكون مشتركا وايضا
نعتقد كون الشيء جوهرا ثم يزول ذلك لا اذ لا الاعتقاد باعتقاد كونه عرضا
ولا يزول اعتقاد وجوده وذلك دليل على مساواة وجود الجوهر لوجود العرض

ولا

ولا يزال اعتقاد كونه موجودا ولما لم يكن الامر كذلك علمنا ان الوجود مغاير
للماهية وانه مشترك بين الموجودات ق واعترض على الاول بالنقض للدليل
الاول بانا نتعقل ماهية الوجود ونتردد في حصوله في الاعيان فيلزم ان يكون
للوجود وجود ويتسلسل وهو محال اذ الحكم متفرقة بالوجود فكل ما
يجعلونه جوابا عن الوجود فهو بعينه جوابنا عما ذكرتم ق واورد على الثاني وهي
معناه الثالث اذ لا يرجع الا الى شيء واحد وانه اختلف التعبير **ان قيل**
لا يجب ان يكون مورد التقسيم مشتركا بين جميع الاقسام لانه يقال اما واحد او
ممكن ولا يلزم من ذلك كون العالم مشتركا بين جميع الممكنات لكون البعض عالما
وكذا يصح تقسيم كل من الامرين اللذين بينهما عموم وخصوص من وجه الى صاحبه
مع عدم الاشتراك بين الجميع كقولنا الحيوان اما ابيض او غيره والابيض اما
حيوان او غير حيوان ق اجيب عن هذا الاعتراض بان مورد القسمة
بين جميع الاقسام يجب الاشتراك بين جميعها والوجود لا شك انه مورد القسمة
بين جميع الاقسام فيجب الاشتراك بين جميع الاقسام قال في شرح الطوالع
وهذا الجواب ضعيف لانه مصادرة ق واورد على الوجه الثاني ايضا **ان قيل**
مورد التقسيم بالوجوب والامكان هي الماهية والمعنى بذلك ان تلك الماهية اما
ان تكون واجبة او لا فان قلت مورد التقسيم في كل شيء حقيقته المخصو
صة **لا يقال** ذلك لا يتناقض لا في بداية العقول من كون مورد التقسيم
مشتركا اذ يستحيل كون الماهية المعينة مشتركا بينها وبين غيرها وانتم
قد جعلتم ذلك هو مورد التقسيم **لانا نقول** مورد التقسيم
هو حقيقة كل شيء بخصوصيته بمعنى ان تلك الحقيقة المعينة اما ان تكون
واجبة البقاء او ممكنة وذلك لا يستدعي ان يكون نفاذها في الاعيان امرا ثبوتيا

على ما سياتي من تحقيق كون البقاء امرا سلبيا لا معنى ثبوتيا فليس ثمّ فرق
زايد على الماهية المعينة حتى يلزم وجود قدر مشترك يقع فيما به وقع الامتياز
او نقول ثانيا ان مورد التقسيم مشترك بين الاقسام الا انه تارة يكون
الاشتراك فيه معنى كالحيوان وتارة يكون لفظا كالعين فانه ينقسم الى الباصرة والى
الجارية ومورد التقسيم هاهنا مشترك لفظا لا معنى كما قاله الشيخ ومن وافقه
من المتقدمين والمتاخرين ثالثا ان ابطال الاشتراك اللفظي انما لو قطعنا
النظر عن لفظ الموجود ونظرنا الى المفهوم لزم الاشتراك المعنوي رابعا
نقول هو ادراك الاشتراك المعنوي عند الاطلاق على لفظ الوجود دون
دليل فان ذلك دعوى النزاع فان ادعى فيه الضرورة فلنا ان نقيضه
ولا فليس دليلا على دعواه ولا يبعد ان يحصل الدعوى عن الدليل او جزء منه
هذا هو التحقيق لا ما قاله الاصفهاني من الحكم بالاشتراك المعنوي عند الاعراض
عن اللفظ فان القطب ومن دليله انما يلتزم بالاشتراك ان قالوا القائل بان
الوجود معنى مشترك اثبت الاشتراك فيه من حيث لا يشعر وذلك انه
حكم على الوجود بانه معنى مشترك وذلك الحكم لا يقتصر على وجود واحد بل على
كل وجود فلو كانت الوجودات متغايرة كان حكمه على كل وجود من وجودات
الماهيات انه معنى مشترك ولكن ليس كذلك فان الخصم يعترف بان حجته على
ان الوجود معنى مشترك لنا ولكل موجود فلا ذات الوجود مشتركة وكان
بعض العلماء ينسبه ان يكون العلم باشتراك الوجود من البيان بانه
انا اذا نسبنا موجودا الى معدوم لم نعقل بينهما مناسبة في التحقق والثبوت
واذا نسبنا موجودا الى موجود فاما ان يكون بينهما من المناسبة والمقاربة
ما ليس بينه وبين المعدوم واما ان لا يكون كذلك فان كان حال الوجود مع

الموجود

الوجود كما هو مع المعروض فذلك باطل بضرورة العقل وإن كان بين الوجود
ذهني ما ليس بين الوجود والمعروض فذلك اعتراف بأن أصل الوجود مشترك
قال في شرح الطوالع وهذان الوجهان لا يخلوان من ضعف وتتبع ما
فيهما يطول والله أعلم بالصواب واستدلوا أيضا بأن مفهوم الذات والسلب واحد
بقولهم يتصور مقابله الخاص بمفهوم الوجود فبطل الحصر العقلي بين مفهوم الوجود وسلبه
وهو قولنا الشيء إما أن يكون موجودا أو معدوما واللازم باطل بالضرورة
بأن الحصر بينهما بديهي فبطلان اللازم لملزومه إنه لو لم يتصور مفهوم الوجود الذي
هو مقابل لمفهوم السلب الواحد جاز أن لا يكون الشيء معدوما ولا موجودا أيضا
لوجوده بل بوجود آخر وتقرير التهذيب أنا لا نسلم أن مفهوم السلب واحد بل كل
إيجاب له سلب يقابله وإذا كان كذلك لم يلزم بطلان الحصر العقلي وأجيب
عن التهذيب بأنا وإن قلنا أن كل إيجاب له سلب يقابله لكن السلوب مشتركة
في مطلق السلب ضرورة صدق مطلق السلب عليها والإيجابات لا اشتراك بكذلك
إذا أراد الوجود المشتركة في مطلق الوجود الخاص وعليها واعلم
أن المحققين جزموا بأن مطلق السلب لا يقابل مطلق الثبوت قالوا ودليل ذلك
أن كثيرا من السلبيات ثابت وكثير منها منفي فلو قابل مطلق الثبوت مطلق النفي
اجتمع النقيضان وإذا علمت ذلك فاعلم أن معنى قولهم السلب والإثبات نقيضان
بل أن المراد به كون ثبوت الشيء الخاص يقابله سلب ذلك الشيء بشرط
إثباته من شروط التناقض وأن الثبوت المطلق يقابله السلب المطلق
لا يقال هذا مناقض لما تقرر أنفا من عدم التقابل بين مطلق الثبوت ومطلق
النفي لأنا نقول فرق كما هو بين مطلق الثبوت ومطلق النفي وبين الثبوت
المطلق والنفي المطلق واستدل الشيخ ومن وافقه على نفي الاشتراك بأنه لو

لو كان مشتركا لكان مغايرا للماهية اعتبار الملازمة بلان تلك الماهية من حيث
هي هي مشترك فيها والوجود مشترك فيه عند القائلين به فيمتنع ان يكون ما به
الاشتراك عين ما به التمايز واما بطلان الثاني فلانه قيام ذلك الوجود بالماهية اما
ان يكون حال كونها موجودة او حال كونها معدومة فان كان الاول فاما ان
يكون بهذا الوجود او بوجود اخر والاول محال لان الشيء مفتقر على
المشروط بالذات فلو كان الوجود شرطا لنفسه لزم تقدم الشيء على نفسه وهو
محال وان كان الثاني لزم ان يكون الشيء موجودا بوجودين ثم ننقل الكلام الى
الوجود الثاني ونردد التقسيم فيه بعينه وان كان الثاني لزم قيام المعنى
الثبوتي بما ليس بموجود وذلك يوجب تطرق الشك في وجود الاجسام لان المعلوم
منها ليس سوى الالوان والمقادير وهي اعراض قائمة بمحل ليس بموجود وكل مذهب
ادى الى الجهل بالمحسوس كان باطلا هذا غاية ما نقرر به هذا الدليل وقد اجيب
عنه بان محل الوجود هو الماهية من حيث هي هي اي لا بقيد الوجود ولا بقيد
العدم وهي مغايرة للوجود والعدم والدليل على ذلك انا نتعقل من الموجودات
ما هو ممكن لذاته وكذلك الوجود الممكن لذاته اذا اخذناه باعتبار قبول الوجود
كان قابلا للعدم لان الشيء حال كونه موجودا لا يقبل العدم وهذا يكون
قابلا للعدم ليس بممكن الوجود والعدم وكذلك ان اخذناه باعتبار العدم لم
يقبل الوجود فلا يبقى ممكنا فتعين ان نأخذ الماهية مغايرة للوجود والعدم
قابلة لكل منهما لتتحقق معقولية الممكن التي هو ثابتة الان واذا ثبت
ذلك لزم ان يقال قيام الوجود بالماهية من حيث هي هي لا بقيد الوجود ولا بقيد
العدم وحينئذ فلا يلزم شيء مما ذكرتموه قال في شرح الطوالع والمنع عليك
بعدم مقتضى ذلك الدليل فان الكلام في ان تلك الماهية موجودة متصفة

بالوجود

بالوجود بعد أن لم تكن متصفة به وذلك هو محل البحث المتقدم وأجيب
أيضا بأن الماهية لما صارت موجودة بالوجود كان الوجود قائما بالوجود ولا يخفى
عليك أن هذا أضعف من الأول **فصل** مذهب الأئمة
أن المشترك بعد التعميم زائد في الواجب والممكن والثاني أنه زائد في الواجب
والممكن والثالث زيادته في الممكن فقط واختاره الفلاسفة والقائلون بالزيادة وهم
المعتزلة والقائلون بوجوه الأول أنا نتصور الماهيات الممكنة ونشك في
وجودها الخارجي والذهني حتى نقيم على وجودها الخارجي والذهني البرهان فلو
لم يكن الوجود زائدا على الماهية لم نشك في الوجود بعد تصورها فإنه إذا
لم يكن زائدا لكان إما نفس الماهية أو داخلا فيها وعلى التقديرين لا نشك
في وجودها بعد تصورها لامتناع تصور الشيء مع الشك فيه أو في ذاتياته
إذ من ضرورة تصور حقيقة الشيء تصور جميع ذاتياته وأورد عليه أنا نمنع
تصور الماهية دون تصور وجودها وإنما المسلم تصورها دون التصديق
بوجودها وذلك لتغاير المغايرة بين الماهية وبين كونها متصفا بوجودها ولا
نزاع فيه ويقرر ذلك أن الشيخ رضي الله عنه يزعم أن الماهية هي نفس
الوجود والوجود هو نفس الماهية فإذا تصور الماهية فقد تصور الوجود
في نفسه وفي الخارج مشكوك في كونه وعدم كونه وذلك راجع إلى التصديق
به لا إلى التصور وكونه في الخارج هو غير كون الماهية لا أمر زائد عليها وذلك
واضح بعد فهم ضعف الدليل وهو إما غلط أو مغالطة وأورد أيضا بأن قيل
مردود منع ما أوهم تصور الماهية مع الشك في وجودها الذهني فإنه لا معنى
للتصور إلا وجود المتصور في الذهن الوجه الثاني أن الحقائق الممكنة
قابلة للوجود والعدم ووجودها ليست قابلة للوجود والعدم لأن الشيء عينه

قابل لنفسه ولنقيضه فلا يكون الوجود نفس الماهية وزائدا عليها وجه
ثالث قال الخصم العالم يمكن ان يكون موجودا ويمكن ان يكون معدوما
ولا يمكننا ان نقول الوجود اما ان يكون موجودا او معدوما ولولا مغايرة الوجود
للماهية لما صح الفرق واعترضه ابن التلمساني بان قال لا نسلم انه لا يمكن القول
بان الوجود اما ان يكون موجودا او معدوما لان هذه القسمة صادقة فان الو
جود لا يكون الا موجودا واما قوله يمكننا ان نقول العالم اما موجود او معدوم فيكون
وجوده زائدا عليه فمشكل بان وجود السواد لنفسه يوصف بالامكان اذ لو
لم يتصف به لاتصف بالوجوب او بالاستحالة وكلاهما باطل اما الاول
فلانه يوصف به الممكن وهو لا يتصف بواجب واما الثاني فلان العاقل قد يجد
الوجود والمستحيل لا يعقل العاقل فيحصل امكانه في ذاته وحينئذ يصح
ان يقال فيه انه يصح ان يكون موجودا ويصح ان يكون معدوما ضرورة كون كل ممكن كذلك
فيلزم ان يكون وجوده زائدا عليه فيعود ما قررتم وننقل الكلام ويتسلسل
ثم اذا قضى العاقل بانه كل موجود سوى الله تعالى وحكم بان وجوده وعدمه
عارضان للماهية والمحكوم عليه يجب تقرره مع الحكم فيلزم تحقق ماهية العالم مع
عدمه وهو لا يقول بشيئية المعدوم ولو قال به لابطلناه وايضا بانه قد حكم
نه محكي العالم قبل الوجود فيكون موجودا حال كونه معدوما فاذا تحقق ان نفي
وجود كل ممكن لا ينفي معه الماهية دل على انه غير زائد اذ لو كان زائدا لانتفى بسلبه
لكونه مع بقاء الماهية وجه رابع قال الخصم العاقل انا نعرف فرقا بين قولنا
السواد سواد وبين قولنا السواد موجود فاذا ذكرنا ان الجوهر كونه موجو
موجودا زائدا واعترضه ابن التلمساني بان التفرقة ترجع الى اتحاد المحمول والموضوع
وتعددهما وهذا الحل يقتضي مغايرة المحمول والموضوع ولا يلزم من مغايرتهما ان يكون

المحمول

المحمول الا بيّن اولا ان الحمل على قسمين حمل اشتقاق وهو بالخارج كقولنا الانسان
عالم وحمل مواطاة وهو حمل الشيء على الشيء كقولنا الانسان جوهر وهذا ليس الا بين الماهية
ماهية الانسان وكذلك قولنا الجوهر موجود هو من هذا الحمل عند القائل وان سلم
وكذا على مذهب الشيخ فان الحمل يستدعي مغايرة كقولك الحي حساس كانك قلت
الذي يثبت له الحياة يثبت حساسية وقولك الجوهر موجود معناه على مذهب الشيخ الذي
يثبت جوهرا يثبت موجودا بخلاف ما اذا اتحد المحمول والموضوع فلا فائدة
الوجه الثالث ان الماهيات مختلفة فيما بينها والوجود قدر مشترك
بين جميعها فيستحيل كون الوجود هو نفس الماهية والا لاتحدت الماهيات
او اختلفت الوجودات وكلاهما محال وهذا انما يتم على من يسلم ان الوجود مشترك
والشيخ ومن وافقه يمنع فلا يتم عليه الدليل ولا يجوز ان يكون الوجود
جزءا من الماهية المختلفة لانه لو كان جزءا منها لزم ان تكون الماهية مركبة
من اجزاء غير متناهية والتالي باطل وبيان الملازمة ان الوجود اذا
كان جزءا منها يكون هو اعم الذاتيات المشتركة اذ لا ذاتي اعم منه فيكون
جنسا فتكون الانواع المندرجة تحته متميزا بعضها عن بعض بفصول
موجودة والا لتقوم الوجود بالمعدوم وهو محال واذا كانت الفصول موجودة
والفرض ان الوجود جنس للموجودات فيلزم ان تكون الفصول مركبة من الفصول
والاجناس وكذا فصول الفصول ويتسلسل الى غير نهاية فيلزم تركيب الماهية
من اجزاء غير متناهية بالفعل واما بطلان اللازم فلان اجزاء الماهية اذا كانت
غير متناهية لزم امتناع تحقق شيء من الماهيات لان تحققها يتوقف على تحقق ما لا
يتناهى ووجود ما لا يتناهى من الممكنات محال والتوقف على المحال محال فبطل
وهذا فيه نظر لان الاجناس والفصول عند القائلين بالحال احوال

وربما حاول تمييزه بنفسه أو من قال إن الوجود حال جماعة من المعتزلة وهو
ساقط لكل قائل بالاشتراك المعنوي وكلام الكاتبي يشعر في نهايته بأن قوما
أن الوجود حال عند كل من قال بالحال وقد وقع للناس في هذا المقام مناقشات منها
قول بعضهم يجوز أن يكون الوجود عارضا للفصل غير مقول له وحينئذ فلا يحتاج الفصل
إلى فصل آخر ذكره في شرح الطوالع وهذا ساقط فإن ذلك لو صح لزم ترجيح من غير مرجح
إذ لا موجب للحكم بكون الوجود بالنسبة إلى الماهية جنسا أو إلى الفصل النوعي إنما هو
الوجود عارض ولو صح ذلك لزم اختلاف في حقيقة الوجود وذلك مناف للقول
بالاشتراك فيه معنى فيكون منافيا للقول بأنه عام على الوجود لكونه مبنيا على القول
بالاشتراك وذلك واضح ومن المناقشات أن قيل نمنع كون حقيقة الوجود مستوية
كنه بين الموجودات معنى على السواء حتى يلزم ما ذكرتم من كونه إذا كان ذاتيا لبعض
الماهيات لزم كونه كذلك لجميعها وإنما يلزم ذلك لو كان مقولا عليها بالتواطؤ
وأما إن كان مقولا عليها بالتشكيك فلا يلزم ما ذكرتم وهذا أيضا ضعيف
فإنه إذا ثبت كونه مقولا بالتشكيك لزم كونه زائدا على ما هو مقول عليه بالتفاوت
لاستحالة أن تتفاوت أفراد الحقيقة الواحدة فيما هو ذاتي لها وذلك هو المطلوب
وهذا أيضا يرد على القول بكونه شرطا في الفصل النوعي إذ من سلم كونه زائدا على
بعض الماهيات ولا فرق بين ماهية وماهية إن كان مقولا عليها بالتواطؤ وربما
يحرر قولنا زائد على الجميع لا تقرر في التشكيك واحتج الشيخ بأنه لو زاد
لقام المعدوم وأجيب بأنه بالماهية من حيث هي هي ونفي مذهب الشيخ
أنه إذا كان زائدا كانت الماهية غير موجودة في نفسها وما ليس بموجود معدوم
فيلزم قيام الوجود بالمعدوم وذلك محال لأنه اجتماع النقيضين ونفي بأن الجواب
إنا لا نسلم قيامه بالمعدوم وذلك أن الماهية تارة تؤخذ بقيد الوجود وتارة تؤخذ

لغير

بقبول العدم وتارة تؤخذ من حيث هي هي لا بقيد وجود ولا عدم وهي بهذا
الاعتبار قابلة للوجود والعدم وقد تقدم ما فيه وانما يرد الاشكال
وأورد صفي الدين الهندي هاهنا في هذا الجواب سؤالا واجاب عنه وحاصل
السؤال انا نقول لكم ان الماهية اذا اخذت بقيد الوجود لا تقبل العدم ان كان المراد عدم
قبولها له حالة اتصافها بالوجود فمسلم ولكن امتنع طرو العدم على ما يوجد من الممكنات وذلك
باطل وان كان المراد بذلك كونها لا تقبل العدم في الحال فمسلم لكنها تقبله في الا
ستقبال وحينئذ فالماهية في الحال اما موجودة او معدومة ولا تخلو الا من
من احدهما فعلى الاول لا تقبل العدم وعلى الثاني لا تقبل الوجود كما ان الماهية
المأخوذة باعتبار الوجود او العدم فلم يعقل الانفكاك في الحال عن احد القيدين فلم
يتم ما ذكرتم. وحاصل الجواب ان هذا البحث مبني على القول باستحالة الا
مكان الحالي وصحة الامكان الاستقبالي وهو مذهب فاسد كما علم في فن المنطق
واقل دليل على ذلك ان امكان العدم او الوجود في الاستقبال يتوقف على حصول
الاستقبال وحصول الاستقبال في الحال محال فامتنع في الحال حصول امكان
الوجود او العدم بل الحاصل في الامكان حينئذ الاستقبال ثم عند حضور الا
ستقبال يمتنع ان يكون ممكنا فيه لما سبق فيمتنع ان يكون الشيء ممكنا في حال من
الاحوال فاذن كون الشيء ممكنا انما هو باعتبار الحال سلمناه لكن ما ذكر من الدليل
على امتناع قبول الماهية الوجود او العدم في الحال بعينه في الاستقبال
سلمناه لكن الفرق بين الماهية المطلقة والماهية المشروطة بشرط الوجود
او العدم معلوم وان كانت المطلقة لا تخلو عنهما فلا يلزم من صحة حكم او امتنا
عه عليها صحته او امتناعه على المشروطة ومن ادلة الشيخ ان يقال اذا كان
الوجود زائدا على الذات فلا يخلو ان يكون حالا او صفة معنى او جوهرا ولا شك

في بطلان الأخص ويبطل كونه حالا أو نجد أن أمرها فرض في محل الحال أنها ليست
بموجود فلو صدق على الموجود أنه حال لكان الموجود لا موجودا ولا موجود وذلك جمع بين النقيضين
الثاني أن عدم الذات ينافي وجودها على وجه التنافي ضرورة فلو كان الوجود حالا
لم تكن تلك المنافاة ضرورية لأن عدم الحال لا ينافي وجود محل الحال على وجه التنافي
والتقابل وإن وقعت المنافاة في بعض الصور فلأمر خارج وهو ثبوت الأخص وهذا
الدليل بعينه صحيح معنى ومن أدلة النفي أن يقال الوجود إذا كان زائدا
فإما أن يكون موجودا أو معدوما فإن كان الأول فيكون إما موجودا بوجود زائد عليه
أم لا فإن كان الأول لزم محالان عقلا أحدهما قيام المعنى بالمعنى والثاني التسلسل
إلا أن يقول بأن الوجود موجود بوجود وكذلك إلى غير نهاية وبطل أن يكون كل موجود
مستلزما لوجود لا يتناهى وما لا يتناهى لا يدخل في الوجود فإن قيل
التسلسل إنما في الأمور الاعتبارية والتسلسل فيها غير محال أو نقول بأن الوجود
حال قلنا القول بأن الوجود أمر اعتباري رجوع عن القول بزيادته على الموجود
وقد صرح القائلون بالأحوال بأن معنى الزيادة فيها كونها صفات ثابتة
زائدة على الذات في الخارج فإذا التزم كون الوجود اعتباريا فلا يكون له ثبوت
إلا في الذهن وهو خلاف المدعى وأما القول بأنه حال وهو الذي صرح به غير
واحد وهو لازم لكل من قال بالزيادة ولا انفكاك فلا يدفع لا التسلسل
لأن التسلسل في الأحوال المحال لاستحالة وجود غيرها ضرورة كونها متميزة في
الخارج والمتميزات كلها متناهية ولم يقل أحد أن التسلسل في الأحوال لا
حق لا يعتبر به من خالفه المعتزلة وأيضا فقد أبطلنا القول بكونه حالا فلا
يصح لا اعتبار له وإما أن يقال إن الوجود موجود بنفسه لا بوجود هو عينه فذلك
تحكم إذ لا فرق بين موجود وموجود فإما أن يقال الوجود زائد في الجميع أو غير

زائد

زايد في الجميع وأما القسم الثاني وهو أن يقال الوجود معدوم فيكفي من إبطاله
بالدليل سماعه وهذا دليل الشيخ أن يقال لو كان الوجود زائدا على الماهية
لكان صفة لها واللازم كالملزوم واحتج بأن بطلان التالي فلأنه لو كان صفة
لكان ثبوته لها فرعا عن ثبوتها لاستحالة ثبوت ما هو ثابت لما ليس بثابت في
الخارج فحينئذ فثبوتها إما بذلك الوجود نفسه فيلزم تقدم الشيء على نفسه
لأن اتصاف الماهية بالوجود متوقف على تقدم وجودها وذلك واضح وإما أن
يكون ثبوت الماهية بوجود غير ذلك الوجود فيلزم اجتماع المثلين في المحل الواحد
وهما الوجود الذي هو شرط والوجود الذي هو مشروط وكل ذلك باطل أن يقال إن وجود
الشرط وجود المشروط وقد يقال جوابا عن هذا الإشكال إن كون الماهية
موجودة بذلك الوجود نفسه لا يلزم تقدم ولا تأخر فكلام الجيبي ضعيف وإنه
لا يرجع الشيء إلى الضرورة كون العقلاء في ضرورة تلك الماهية المتصورة دون
وجود متصفة به بغير أن لم تكن متصفة بوجود في معرفة حال القائل بالاتصاف
وذلك واضح وقال الإمام التلمساني لا أتكلم على المسألة واستفظعها إلى أن ردها
هذه غاية ما أتكلم في هذه المسألة وفيها غموض ولذلك تزلزلت أقدامهم
فيها فالأقرب من هي الزيادة إمكان أن نعقل الماهيات دون الوجود فإن قيل
نسلم إمكان تعقل الماهية مع قطع النظر عن الوجود مطلقا بل لا نعقل أن نعقلها
عن وجودها ولو في الذهن فإذا تقرر وجود الشيء في الذهن أمكن أن نعتبر أن
نطلب هل تلك الماهية متقررة في الخارج أم لا كما أنه إذا علم وجود زيد مثلا أمكن
أن نطلب أنه في الدار أو خارج عنها فإذا لم يعلم له وجود البتة فلا يمكن طلب
ذلك فإذن لا نعقل ماهية منفكة عن وجود البتة قال وجوابه ما تقدم في
أن الوجود ليس بزائد هو وجوب نفي الماهية الخارج لنفسه ومراده بالخارجي

وقف على قوله وهو كل ... مع عموم الزيادة وعلى تفسيره ...

من كل واحد منهما الى بعض والدليل المتقدم مبني عليه على كل منهما وقال ايضا
بان قبيل الوجود انتفاء الماهية لا نتعقله لا يلزم ان يكون داخلا فيها لجواز ان يكون
لازما خارجا منها وثانيا وتحقيقه انه خارج انا يمكننا ان نتعقل ماهية المثلث
مع الشك في انه معدوم او موجود قلت لا ننكر ان بعض اللوازم كذلك
لكن انما يرد هذا لو ادعى الزيادة وان انتفاء الماهية مما نتعقله لاجل اللزوم
الخارجي وجاز ان يكون لا نتعقله الا انه من ادراكات بالاجمال فاذا لك ولا يصح لنا
والحالة هذه الا في مقام الاعتراض والرد قلت فعرفتهم من هنا
الذي ذكرناه رجحان مذهب الشيخ وهو الذي مال اليه سيف الدين منا وابو الحسين
المعتزلي من المتاخرين واهل الحق من المتقدمين ولا شك انه الثابت عند
التحقيق واعتبار النظر واطراح التقليد قال الامدي في ابكار الافكار
ذهبت الاشاعرة والفلاسفة وبعض المعتزلة الى ان وجود واجب الوجود
لا زائد على ذاته بل ذاته وجوده ووجوده ذاته وخالفهم في ذلك طائفة من
المتكلمين ثم لا حاجة بنا الى تقرير ذلك وانما نتكلم على الواجب بخصوصه وذلك
ان الفلاسفة وان وافقوا على ان وجوده عين ذاته لكن خالفوا وقالوا
لا حقيقة له وراء ذلك والاشاعرة وغيرهم يقولون له حقيقة وماهية وتلك
الحقيقة والماهية وجودها عينها وبعض المتكلمين يقولون هو زائد ثم الدليل
على انه زائد في الواجب على حقيقة واجب الوجود انه لو كان وجوده عين الماهية للزم
لعينه لان مفهومه بحسب الواجب والممكن مشترك فلا بد ان يكون لغيره
وان كان لازما له لزم تنافي لوازمه في الحادث لا يقتضي التجرد وفي الواجب
يقتضي التجرد وكون الشيء الواحد يقتضي لنفسه امرا ولا يقتضيه
لنفسه محال لانه يكون لازما متنافيين فيلزم اجتماعهما والجمع بين متنافيين

قال

ثم ان لانه اذا كان لا يقتضي في الواجب فيلزم ان لا يقتضي في الممكن فيكون
يقتضي التجرد ولا يقتضيه وان كان يقتضي عدم التجرد في الممكن فليقتضي
عدم التجرد في الواجب فيلزم اجتماع النقيضين لانّ ما بالنفس لا يختلف
فيثبت بهذا ان تجرده لغيره وذلك محال لانه يلزم ان يكون الواجب ممكنا لافتقاره
الى غيره وذلك محال فلزم من هذا ان وجوده زائد على ماهيته كما كان في الممكن
قال في شرح الطوالع والعقيدة السنوسية وعليها هذا الدليل مبني على دعوى
ان الوجود مشترك بين الماهيات فهو وارد على الفلاسفة لتسليمهم لها
واما من لا يسلمها وهو الشيخ ومن وافقه من المحققين فلا ينهض عليهم وبقو
ل ان وجوده تعالى عين ذاته وهو مخالف لسائر الموجودات ليس كمثله شيء في
ذاته ولا في صفاته تعالى ان يشارك شيئا او يشاركه شيء في ذاته ولا في
صفة من صفاته وهو الحق وما سواه مضمحل وكذا ... ان هذا لازم للفلا
سفة لقولهم انه مشترك زائد في الحادث واما الشيخ فلا يقول بالاشتراك ولا
بالزيادة فلا يرد عليه شيء مما ذكر فيسقط هذا الدليل المذكور قوله لو كان تجرده
لغيره لا نسلمه بل تجرده لعدم الموجب لعروضه اذا يرد بانه يحتاج في تجرده
الى عدم الموجب فيكون الواجب يفتقر في تجرده لعدم الموجب فيكون ممكنا
وايضا لو كان تجرد الوجود الموجب للعروض لاحتاج الواجب الى عدم نفسه
لان الموجب للعروض لا يحتاج الواجب الى عدم نفسه لعروض وجود الممكنات
انما هو الواجب والوجه الاول ظاهر والثاني اشنع على الخصم واورد عليه
ايضا ان قيل قولكم لو تجرد لتجرد لغيره لا نسلم ذلك لانه لتجرد هو طبيعة واحدة
يلزم تساوي افراده وحينئذ لا تختلف لوازمه لذاته فلا تجرد من سبب بل هو مقول
على الموجودات بالتشكيك والقول لذلك لا يلزم تساوي افراده في التجرد وعدمه

قف ... في شروح الطوالع

فرد لاختلافها بالماهيات كالنور المختلف بالشدة والضعف وأجابوا
عن ذلك بمنع كون الوجود مقولا على الموجودات بالتشكيك بل هو مقول
على الواجب والممكن بالتواطؤ وأيضا التشكيك لا يمنع مساواة وجود
الممكنات لوجود الواجب في تمام الحقيقة وإلا لزم تركيب وجود الواجب أو المباينة
الكلية بين الوجودين وكلاهما محال لأنه إذا كان التشكيك مانعا من المساواة
في تمام الماهية يكون الوجودان متخالفين فيها فإما أن يكون بينهما اشتراك أو لا
فإن كان الأول لزم التركيب في الوجود الواجب وإن كان الثاني لزم ثبوت المباينة
الكلية وذلك باطل لظهور فساد التركيب في الواجب وفساد المباينة الكلية
في الوجودين لأن الوجود معنى مشترك بين الواجب والممكن كما سبق. وإذا
كان التشكيك لا يمنع المساواة في تمام الماهية يكون الوجودان متساويين
فيه وإذا تساويا وجب تساويهما في جميع اللوازم فيمتنع التخالف في اللوازم
وأيضا الواقع على الأشياء بالتشكيك لا بد أن يكون من عوارض تلك الأشياء
لامتناع وقوع الماهيات وذاتياتها على أفرادها بالتفاوت فلا يكون مقولا
بالتشكيك والعروض ههنا إنما ثبت إذا تحقق اعتبار زائد على الوجود فيلزم
لزوم المحال لأن المذكور أن تخالف اللوازم على تقدير التماثل وتركيب الواجب على
تقدير التخالف ثم إذا ثبتت العروض ههنا في الوجود الواجب والممكن وأن الو
جود الممكن كان كل منهما مباينا للغير بالذات ومخالفا له بالحقيقة ومشاركا
له في مفهوم هذا العارض وهو غير المدعى. واحتجوا أيضا بأن من الممكنات
لو كان الوجود وحده لشاركه كل وجود وإلا لكان السلب جزءا لمعناه إذ مفهوم
الوجود واحد وإذا كان من الكائنات الوجود لزم ذلك أن يكون وجود الكائنات
منافيا. فإن قيل لا نسلم الملازمة لأن هذا وجود مجرد ووجود الممكنات

الممكنات

ليس

ليس مجرده اقيل يلزم عليه ان يكون السلب جزءا من المؤثر وذلك محال
لان السلب نفي وذات الشيء لا تتقوم بالنفي ولانه يلزم منه اسناد
الفعل الى النفي واذا صح فيما هو بسيط صح ان يقال ان فاعل العالم نفي لانه لا فرق
بين النفي المجرد وبين ما هو مركب مع غيره لتوقف الفعل عليه ضرورة ان المركب
لا يتم من اجزائه واذا انعدم البعض انعدم وايضا يلزم عليه تركيب الواجب
فيكون ممكنا وهو محال قيل التقييد شرط والشرط يجوز ان يكون سلبا اجيب
عنه بانه يكون حينئذ كل وجود سلبا شرطا لان الشيء يتخلف عنه لفقد شرطه الممكن
حصوله وذلك باطل **الثالث** من الادلة ان الوجود زائد لان
وجوده معلوم وذاته غير معلومة والمعلوم غير ما ليس بمعلوم فرد بانه لو كان وجوده
زائدا لزم العلم بذاته او عدم العلم بوجوده وكلاهما باطل **واعلم**
ان هذه الادلة المذكورة لا تدفع مذهب الشيخ بوجه لانها مبنية على القول بالا
شتراك المعنوي والزيادة والشيخ يقول وجود كل موجود عينه بلا اشتراك ولا
زيادة لان الوجود هو الموجود **واما الثالث** وهو ان وجوده معلوم وذاته
غير معلومة فلا نسلمه بل لا نعلم وجوده على الحقيقة لان وجوده عين ذاته وانما
علمنا ان موجد العالم ذات ولا ندري ما حقيقتها وقد تقدم نحو هذا وانما نرد هذه
الادلة على الفلاسفة **واحتج الحكماء** بان وجوده لو زاد لاحتاج الى معروضه
فاحتاج الى سبب والمراد بالسبب اما المغاير وهو الذات فتتقدم ذاته بالوجود
على وجوده فيكون موجودا مرتين وهو محال وايضا يلزم التسلسل لانه
ننقل الكلام الى الوجود السابق فنقول يحتاج الى السبب المغاير المتقدم بالوجود
وكذلك وان كان السبب مباينا يلزم ان يكون الواجب ممكنا **واجيب** بان
العلة المغايرة لا يجب تقدمها بالوجود فان ماهيات الممكنات قابلة لوجوداتها

واجزاء الماهية علة لقوامها مع انه تقدمها ليس بالوجود فاذا كان تقدم العلة
القابلة على المعلول ليس بالوجود فجاز مثله في العلة الفاعلية واذا كانت
اجزاء الماهية علة لقوامها بمعنى انها متى وجدت كان وجود الجزء سابقا على
وجود الكل فيكون الجزء بهذه الصفة حكم حاصل قبل الوجود وهو من لوازم ذلك
الجزء فيكون معلولا له فيكون اقتضاء ماهية الجزء بهذا الوصف لا بشرط الوجود
لان حصوله سابق على حصول الوجود زاد الفهري ان الماهية مقتضية للامكان
وذلك الاقتضاء يستحيل ان يكون بشرط الوجود ورتبة التاخر للامكان على الوجود
التاخر عن الامكان حتى يكون متاخرا عن نفسه هذا خلف فاذا تقدم الماهية
على الامكان لا بالوجود وهذا الجواب عن شبهة الفلاسفة مشتمل على مذهب
خسيس في صفات الرب تعالى وهو القول بامكانها من حيث ذاتها وقد صرح به
الفخر في اكثر كتبه واداه الى القول به الاستغراق في الحكمة وتتبع شبه الفلا
سفة والذي عليه اهل الحق قاطبة انه سبحانه قديم الذات قديم الصفات
واجب الذات واجب الصفات لا يتصف بممكن تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
وقد تبع الفخر على هذا المذهب الخسيس جماعة من المتاخرين كتلميذه الكاتب
والآمدي في موضع من ابكار الافكار وكذلك وقع لصفي الدين الهندي في هوا
هم من كتابه وقد اطلعت على نسخة من لباب الافتقار وهو مما يجب اجتنابه لا بهرجته
واطفه للآمدي ايضا والبيضاوي ثم وافق على امكان الوجود الغني ان شدة
جعله معلولا للذات وهذا صريح في انه يقول بامكان الوجود لان كل ما الوجود له
مستفاد من غيره فهو ممكن والعجب من الشيخ ابن عرفة كيف نقل هذا
الكلام من المحصل ولم ينبه عليه انتهى من شرح الطوالع وقال السراج ومنع
الامام قولهم بان المؤثر في الوجود ان كان نفس الماهية لزم تقدمها على الوجود

قف ... فوائد
وقد صرح الفخر في اكثر كتبه

بالوجود

بالوجود مستند الى الماهيات الممكنة قابلة للوجود ولا تتقدم عليه بالو
جود مجازا ان يكون الفاعل كذلك وهو منع مكابرة فانا نعلم بالضرورة ان الوجو
د وجود الشيء لا بد ان يكون متقدما عليه بالوجود والماهية الممكنة قابلة
وليست موجودة فلا يجب تقدمها بالوجود على الوجود اللهم انا نعوذ بك ان
تزيغ قلوبنا وذنوبنا التي توصلنا الى الردى ونسألك التوفيق وان تسلك بنا
سبيل ائمتنا الراشدين المهتدين بجاه سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم
قلت واذا كان الجواب المذكور خسيسا فالجواب الحق
على مذهب الاشعري ان الوجود عين الموجود فلا زيادة ولا تغاير ولا علة
ولا معلول واما على مذهب من يقول الوجود زائد فهو من باب الصفة تلازم الموصوف
وهي واجبة كوجوب ذاته وليس استحالة قبول الصفة بنفسها مما يوجب
كونها ممكنة ومجعولة او معلولة فانا نقول تلازمه وهو واجب وصفاته
واجبة لان العقل دل على وجود الصفات وعلى وجوبها والقائل بالتعليل باطل
عندنا كالاسباب والفاعل بالاختيار هو الثابت عندنا ولا يفعل في ذاته وانما
يفعل خارج ذاته لانه اذا فعل في ذاته يلزم ان يكون محلا للحوادث وايضا اذا
كان يفعل الوجود بفعله له متى كان ذلك قبل وجود الوجود محال لان الفاعل
لا يكون الا موجودا وان كان بعده فهو تحصيل الحاصل وايضا لا بد في هذا الوجود
حتى يكون موجودا بوجود اخر ويدور او يتسلسل وكذلك الحوادث على وجوده
وسائر صفاته وعلى وجود كل صفة وتقرير ذلك انه ان لم يكن موجودا
ولا موصوفا بصفاته التي يتوقف الفعل عليها لم يكن وجود شيء وان كانت
حادثة لزم توقف احداثها على امثالها فيلزم الدور او التسلسل وهذا اختصار
وسياتي توضيح ذلك ان شاء الله وقال الاصفهاني الفرق بين القابل للوجود

والفاعل له ان لا اول لا يصح ان يكون موجودا لامتناع تحصيل الحاصل واما الثاني
فهو معط للوجود مفيد له والمفيد للوجود يستحيل ان يكون غير موجود
قال والنزاع في ذلك مكابرة مقتضى عقله ويستمر اليه باب اثبات الصانع
فالقابل للوجود ليس بقابل له في الاعيان ولا يلزم ان يكون للقابل وجود متقدم في
الاعيان وللعارض ايضا وجود حتى يجتمعا اجتماع الحال والمحل كالجسم بالنسبة
الى البياض وهو باطل بل كون الماهية هو وجودها واعتبار الماهية متجردة عن
الوجود انما هو في العقل لا بان تكون الماهية منفكة عن الوجود في العقل فان كونها
في العقل هو وجودها العقلي كما ان كونها في الخارج وجودها الخارجي فان العقل
من شانه ان يعتبر الماهية وحدها من غير ملاحظة وجود او عدم وعدم اعتبار
الشيء ليس اعتبار العدم فاذا اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي فالماهية انما
تكون قابلة الوجود في العقل فلا تكون فاعلة الوجود عند وجودها في العقل
واما اجزاء الماهية كالجنس والفصل فانها علة الماهية لا للوجود فلهذا
لا يتقدمها بالوجود انتهى كلامه ملخصا وهو كلام محرر وقد تقدم بعض معناه
واليه يرجع مذهب الشيخ رضي الله عنه عند جماعة وقد تقدم عن الغزالي في ذلك
وقريب منه لابن التلمساني وقد رد اصحابنا ايضا هذا المذهب بان دعوى وجود
امر لا يتميز بصفة ولا وجه واعتبار زائد عليه غير معقول الثبوت في الخارج فان
الكليات لا وجود لها الا في الاذهان ولا تعقل لها في وجودها في الاعيان بدون
خصوصها وقد سلم الخصم ذلك فليمنع مثل ذلك في واجب الوجود لذاته والتمييز
بالسلوب عند الخطابيون الثابتة في الخارج محال فان مفهوم الماهية مفهوم لها
ومفهوم الشيء لا يكون سلبا لانه نقيضه ولا يصح تمييزه بانه واجب لذاته
لان معناه سلب اي لا يقبل الانتفاء بحال وهنا مباحث

منها

منها ان المحكوم عليه بصفة ثبوتية لابد ان يكون ثابتا لان حصول الشيء لغيره
فرع عن حصوله في نفسه ولانه لو جاز ان يكون الموصوف بصفة ثبوتية
غير ثابت لجاز ان يوصف الشيء بما ليس ثابتا اذ لا فرق بين ثبوت الشيء لغير
ثابت وبين ثبوت ما لم يثبت للثابت اذ لا فرق بين الصفة والموصوف في هذا فاذا لم
يشترط ثبوت الموصوف لم يشترط ثبوت الوصف وذلك خلاف بديهة العقل
لا يقال الوجود صفة ثبوتية ولا يشترط في حصولها للماهية كون الما
هية حاصلة قبل ذلك والا لزم التسلسل ولانا ربما نتصور محكوما عليه بانه
مقابل للثبوت وهو من حيث انه مقابل له يمتنع ان يكون ثبوتيا وربما كان الشيء في
غير نقيضه وايضا فانكم تحكمون على الممتنع بالامتناع مع انه ليس بثابت
وايضا تحكمون على المعدوم بانه لا يصح الحكم عليه وذلك تناقض لا والجواب
عن الاول ان البديهة حاكمة بان اتصاف الشيء بالثبوت لا يشترط فيه تقدم ثبوت
اخر عليه بل البديهة حاكمة باستحالة ذلك وهي حاكمة بان اتصاف الشيء بصفة
اخرى ثبوتية يشترط فيه تقدم ثبوت الموصوف وعن الثاني ان الذهن يستحضر
الصورة ويحكم عليها بانها ليس لها في الخارج ما يطابقها ثم يحكم عليها وهو
المعنى بتصور السلب ثم يستحضر صورة اخرى ويحكم عليها بان لها في الخارج ما
يطابقها ثم يحكم على احداهما بمقابلة الاخرى لا من حيث انهما حاصلتان في العقل بل
من حيث ان احداهما يستند الى الخارج دون الاخرى وفيه بحث
فان الحكم بان ليس لها في الخارج ما يطابقها حكم على ما لا وجود له في الخارج ولم
يذكر في المباحث هذا البحث وزاد فيها فقال المحكوم عليه بهذا التقابل هو الصورة
العقلية الموجودة من الشيء على الوجه المذكور وهو المعنى بقول الحكماء تقابل السلب
والايجاب لا يتحقق الا في القول والضمير لا في الخارج وعن الثالث

انا نستحضر صورة في الذهن ونحكم على ماهيتها بامتناع الحصول في الخارج لا على
شخصيتها فان ذلك حاصل في الممكن والواجب ايضا وقال في المباحث انا نستحضر
في الذهن صورة ونحكم عليها بامتناع وجودها في الخارج لا في الذهن فان ذلك باطل
وليس المحكوم عليه بالامتناع هو تلك الحقيقة من حيث انها في الذهن وهذا لا يختص
بالممتنع فان كل صورة ذهنية اخرى مما له وجود في الاعيان او مما ليس له وجود في
الاعيان فانه يمتنع حصولها بعينها في الخارج بل المحكوم عليه هو حقيقة تلك
الصورة الموجودة وهذا دقيق سائر من تامله قال في شرح الطوالع وينبغي
التنبه عليه فانه به يعرف الفرق بين التخيل ومقابليه على الحقيقة وبه
يندفع كل تشكيك يرد عليك في ذلك وعن الرابع بقي ما مر جوابا
من الثاني وفي المباحث الوجود الذهني احتج القائلون بثبوته انا نتصور
امورا لا وجود لها في الخارج ونحكم على ذلك المتصور بالامتياز عن الغير فذلك
المتصور لكونه محكوما عليه بالاحكام الثبوتية ثابت واذ ليس في الاعيان فهو
في الذهن واحتج منكروه بانه لا معنى لاتصاف الشيء بالشيء الا حصوله
فيه فاذا تصورنا الحرارة والبرودة والاستقامة والاستدارة وقلنا بالوجود
الذهني لزم ان يكون ذهننا حارا باردا مستقيما مستديرا معا وذلك محال
قال في شرح الطوالع وانكار الوجود الذهني مكابرة قلت فرقة
من نقله ان البعض نقل عن المتكلمين انهم لا يقولون بالوجود الذهني وفي
المباحث الوجود في البنان والوجود في اللفظ وقد اولع فيهما الامام الغزالي
بقوله للشيء اربع وجودات في الاعيان والاذهان واللسان والبنان
فذكر الكتابة قال الفخر لا يشتبه على عاقل ان وجود اللفظ ووجود الكتابة
انما يقال على سبيل المجاز فانه ليس في اللفظ ولا في الخط من الموجود الذي دل اللفظ

والخط

والخط عليه بشيء البتة قلت وهذا يقتضيه دليل انه لا وجود له في الذهن

فصل المعدوم اجمع العقلاء كافة على ان المعدوم
الممتنع ليس بشيء ثابت في نفسه واختلفوا في المعدوم الممكن فمذهب اهل
الحق من الاشاعرة انه ليس بشيء ثابتا في ذاته ولا له حقيقة ثابتة حالة العدم
كالمعدوم الممتنع ووافقهم على ذلك جماعة من المعتزلة وهم النصيبيون
من البصريين والكعبي ومتبعوه من البغداديين وابو الحسين البصري قال
صفي الدين وابو الهذيل قال العضد والسلمي قالوا كلهم الله سبحانه قادر
على جعل المعدوم جوهرا وعرضا وهو الموجد لكل ما وجد بعد ان لم يكن له ثبوت
البتة وذهب جماعة من البصريين كالجبائي وابنه والشحام واتباعهم الى
ان الممكن في حالة عدمه شيء وذات ثابتة وحقيقة متقررة وانه موصوف
بخصائص النفس ككونه جوهرا او عرضا او سوادا او بياضا او لونا او طعما او
رائحة الى غير ذلك من صفات نفسه الخاصة به وصفة حالة الحدوث والوجود
ثم اختلفوا فيما بينهم فذهب الجبائي وابنه وجماعة منهم الى انه لا يوصف
في حالة العدم ان كان جوهرا بالقبول للاعراض ولا بالتحيز ولا بالقيام
بالجوهر ان كان عرضا ومنهم من اثبت في العرض الكون ولم يصفه بكونه حركة
وذهب الشحام ومتبعوه الى ان الجواهر في العدم قابلة للاعراض وان
الاعراض قائمة بالجواهر حتى الالوان وزعم ان الجواهر في العدم مجتمعة مركبة
على هيئاتها وصفاتها التي تكون عليها حالة وجودها هذا خلاصة ما في ره
الاصفهاني قال العضد وابن التلمساني والباقلاني يعني بقولهم قادر على جعل
الذوات ذواتا والجوهر جوهرا وانما يقدر على اخراج الذوات من العدم الى الوجود
زاد ابن التلمساني عنهم ان كل جنس من اجناس الموجودات لا يتناهى اعداده وعلى

ثابتة العدم فـــان اثبتوا صفات سموها ثابتة للحدوث ليست من اثر
القادرية كتحيز الجواهر وقبولها الاعراض بعد فهم حكى قول الشحام المتقدم وعقبه
بما تقدم واذا كانت الجواهر ثابتة في العدم على حقائقها في قبول الصفات بها
بمو تقضي لا بقدم العالم وهو كفر اجماعا بلا نزاع وهو اول من قال بشيئية المعدوم
انتهى وكذا قال الشهرستاني والشحام احدث القول بان المعدوم شيء وذات
وعبروا بثبوت الخطابي المتعلقات بالوجودية مثل قبول العرض واخصه
والاشاعرة ومن وافقهم على ان المعدوم ليس بشيء. ثابتة العدم لان المعدوم اما
ان يكون مساويا للممتنع المنفي او اخص منه مطلقا او يكون اعم منه فعلى الاول
يصدق كل معدوم منفي والثابت من المنفي ثابتا اجماعا فيلزم من الاول الا الثاني
من المعدوم ثابت وعلى الثاني يلزم ان لا يكون المعدوم نفيا محضا اذ لو كان كذلك
لم يكن فرق بين الاعم والاخص وكذا يلزم على ما لم يكن نفيا كان ثابتا وهو معقول
على المنفي ضرورة كونه اعم منه وحينئذ يصدق قولنا كل منفي معدوم لان
الاعم لابد ان يصدق على جميع افراد الاخص ويصدق ايضا كل معدوم ثابت لما
تقدم من كونه ليس نفيا محضا فينتج من الاول كل منفي ثابت وهو باطل اجماعا
واعترض على الكبرى في قولهم وكل معدوم ثابت بان المعدوم اعم من الثبوت
والنفي فلا ينتج المطلوب من هذا الدليل وهو الزام ان المنفي ثابت وهو خلاف
الاجماع وممن استدل ان الذوات ان كانت ثابتة في العدم بعين وجودها
اما ان يتجدد لها امر لا بان كان الاول فذلك الامر اما جوهر او عرض او حال لا جائز
ان يكون جوهرا او عرضا لفرضنا ذواتها ثابتة في حال العدم فلا فرق في ذلك
بين جوهر وجوهر وعرض وعرض وان كان حالا زايدا عليها فهو مبني على القول با
لاحوال ويبطله وان كان الثاني وهو انه لم يتجدد له امر يلزم ان لا يكون فرق بين

حالة

حالة العدم والوجود وهو كلازم هذه المحالات انما جاءت من القول بثبوت
المعدوم في العدم فلذلك لا نثبتها له اصلا ومن ادلته ان القول بثبوت
الذوات في العدم يمنع من كون الرب تعالى موجدا لمخترعها وهو كفر لانه ينافي
قادريته تعالى وقدرته لا بد ان تكون مؤثرة في شيء ومعنى ذلك فاما ان تؤثر
في ذات الجوهر او العرض او في صفتها الثابتة زائدة على ذاتيهما والاول محال لان
الذوات ثابتة عندهم في حال العدم ازلا والثاني باطل لان القائلين منهم بذلك
اما ان يقولوا بنفي الاحوال ولا يجوز ان يقولوا بثبوتها فتاثير القدرة في الحال مع فرض
ثبوتها محال وان كان قائلا بها كابي هاشم ومن تبعه من مذهبه فهو معترف بان
الحال ليست معلومة ولا مجهولة ولا مقدورة ولا معجوزا عنها واذا بطل
تاثير القدرة والقادرية في الذات او في الحال الزائد على الذات فقد بطل الاختراع
والحدوث وهو محال قلت هذا كله نقله في شرح القلشاني
رحمه الله وقال الشيخ شمس الدين رحمه الله الرد عليهم ينبني على الواسطة وذلك
ان هؤلاء القائلين بشيئية المعدوم يقولون هي حال المعدوم لا موجودة
ولا منفية بل هي ثابتة فيتفرع الرد عليهم على ابطال الحال التي هي الواسطة
وسياتي قال وان اثبتنا الواسطة فنسلم ان الحجر جسم موجود مثلا فنقول
هذا الجسم الموجود هل افاده الفاعل شيئا او لم يفده شيئا الثبوت الماهية ولا
وجوده ولا اتصافه بالوجود فان لم يفده شيئا كان ذلك تحكما بالعدم وان افاده
شيئا فلا يخلو اما ان يفيده عين الماهية وهي عندكم حاصلة فيكون تحصيلا
للحاصل وهو محال وان افاده الوجود دون الماهية فالماهية الموجودة اما ان تكون ثابتة
في العدم او لا فان لم تكن ثابتة في العدم كانت ممتنعة والفاعل لا يفعل الممتنع
وان كانت ثابتة في العدم والوجود عندهم حال لا يوصف بالوجود فليس له معنى

العالم بانه وان افاده لا اتصاف فنقول لا يخلو الاتصاف اما ان يكون شيئا
او لا فان لم يكن شيئا امتنعت افادته وان كان شيئا ثابتا في العدم وهو مما يقبل
لا اتصاف بالوجود فننقل الكلام الى وجوده ويتسلسل وان لم يقبل الاتصاف
بالوجود وهو ثابت في العدم فليس للجاعل اذن من الجعل شيء البتة انتهى
واحتج المعتزلة بان المعدوم متميز لكونه معلوما ومقدورا ومرادا
بعضه دون بعض وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت بيان الصغرى ان طلوع
الشمس غدا معلوم والمعدوم متميز والمعدوم منه مقدور وبعضه غير مقدور
وكل مقدور متميز فانه يقدر لنا الحركة يمنة ويسرة مقدورة لنا والسموات
ولا ارض غير مقدورة لنا وبعض المعدوم مراد كسنة العام ومنه ما هو مكروه
كفلتة المعروف وان كان كل من المراد والمكروه معدومان ولما تيهم حسن
لا انا ما ريب بعضها وكره بعضها وقدر على بعضها ولم يقدر على الاخر ودليل
الكبرى وهي وكل متميز ثابت ان التميز صفة ثابتة للمتميز وثبوت الصفة
للموصوف فرع ثبوت الموصوف على ما مر فيما اذا صدق قولنا كل معدوم ثابت
ورد بالنقض الاجمالي بما ذكرتم منقوض بالخيالات والممتنعات كبحر من زئبق
وجبل من ياقوت والمركبات المؤتلفة على وجه مخصوص كانسان باربعة
اعين ومثل ابرد ونحو ذلك فان هذه الامور كلها متميزة وانتم قلتم ان كل متميز
ثابت فيلزم ان تكون ثابتة في الخارج وذلك مما لا يقول به احد وعند ذلك يلزم ان
يكون الوجود ثابتا وانتم لا تقولون بذلك والجواب التفصيلي ان قولكم
المعدوم متميز ان قلتم متميز في الذهن فقط سلمنا الصغرى ومنعنا الكبرى اذ
لا يلزم من تميز الشيء في الذهن ثبوته في الخارج والا لزم كون المتعلقات بالعدم
والمتخيلات ثابتة في الخارج وذلك باطل بالاتفاق وان كان المراد التميز في

الخارج

الخارج فالكبرى مسلمة والصغرى ممنوعة فإن المعدوم ليس متميزا في الخارج
وما استدل للتميز به على ذلك من كون المعدوم معلوما ومرادا ومكروها لا ينتج
ذلك لما تقرر والله سبحانه أعلم. احتجوا أيضا بأن قالوا الامتناع نفي
لأنه صفة الممتنع المنفي فالإمكان ثابت فالمعدوم الموصوف به ثابت وتقريرهما
أن الامتناع نفي لكونه صفة الممتنع المنفي فلو كان الامتناع ثابتا لكان
موصوفه ثابتا لما مر لكن التالي باطل فالمقدم مثله وإذا كان الامتناع ليس
بثابت فنقيضه وهو اللاامتناع ثابت لاستحالة نفي الثبوت عن النقيضين
معا ووجوب الثبوت لأحدهما واللاامتناع هو أعم من الإمكان والوجوب وإذا
كان الإمكان ثابتا وجب كون المحل ثابتا لاستحالة ثبوت الصفة لما ليس
بثابت كما مر فقد ثبت كون المعدوم ثابتا وهو المطلوب. والجواب
أن الامتناع والإمكان من الاعتبارات العقلية لا من الأمور الخارجية فلا يلزم
من كون أحدهما نفيا أن يكون الآخر ثابتا في الخارج كما سيأتي إن شاء الله
قال في شرح الطوالع وقد أطال الناس الكلام في هذا المقام وإن أردت
استيفاء الكلام في ذلك فعليك بنهاية الأقدام للشهرستاني فإنه قد كشف
الغطاء عن المسألة واستوفى الحجاج من الجانبين وما أحق أن تلحق المسألة
بقية مسألة الحال وقد ذكرتها في شرح المعالم وذلك أنهم سمعوا كلاما
من الفلاسفة وقد أخذوها من كتبهم وقبل الوصول إلى كنه حقيقته مزجوه
بعلم الكلام من غير تنقيح فإنهم أخذوا من أصحاب الهيولى مذهبهم وكسوه مسألة
المعدوم شيء وأصحاب الهيولى هم على خطأ بين في إثبات الهيولى مجردة عن الصورة
كما سيأتي وأخذوا من أصحاب المنطق والإلهيين كلامهم في تحقيق الأجناس
والأنواع والفرق بين التصورات في الأذهان والوجودات في الأعيان

وهم على صواب كالهاشمي ابن الجبائي واتباعه فانهم لا رجال ولا نساء اذ اثبتوا امورا
احوالا لا موجودة ولا معدومة وقالوا الصورة كالمتصور وبعضهم يقول بانهم
باوهى تخيل كما يتخيل الحق بادنى تخيل قوم عجيب امرهم انهم جعلوا للانواع بل
وللاجناس مثل الجوهرية والجسمية والعرضية واللونية اشياء ثابتة في العدم
لان العلم قد تعلق بها قالوا والمعلوم لا بد ان يكون شيئا حتى يصح تعلق العلم به
ثم هي باعيانها اعني الجوهرية وما ذكر معها احوال في الوجود ليست معدومة
في حال العدم ولا موجودة فيا له من خلو في العدم يتعلق به العلم وغير معلوم
في الوجود ولو اهتدوا الى مناهج الحق والعقول في تصور ماهيات الاشياء
باجناسها وانواعها لعلموا ان تصورات العقول ماهيات الاشياء لا يستدعي
كونها موجودة محققة او كونها اشياء ثابتة خارجة عن العقول وان
الاجناس والانواع في الذهن هي الصور الذهنية للماهيات التي تتحقق
ذواتها المعينة بها ولا تتوقف على بعض ولا على شيء لانه يمكن تصورها والوجود لها
غير خاطر بالبال مع ان اسباب الوجود غير اسباب الماهيات وذلك بخلاف ما يدرك
بالحواس مثلا فان ادراكها باعيانها يستدعي كونها موجودة محققة خارجة
عن الحواس متوقفة على فعل الفاعل فان المعتزلة لما لم يفرقوا بين الفلاسفة
فرقا بين الغيبين ظنوا ان التصورات في الاذهان هي اشياء ثابتة في الاعيان
فقضوا بان المعدوم شيء وظنوا ابطال ان للاجناس والانواع في الاذهان
هي احوال ثابتة لتلك الاشياء الثابتة فقضوا بان الحال ثابت . انما سمعنا
باسنا اجابته انتهى كلام الشيخ السناني واختلف اهل السنة بعد هذا والمعتزلة
هل يسمى المعدوم شيئا ام لا فالمعتزلة نعم وقال اهل السنة لا قال بعضهم
والخلاف لفظي قال ابو جعفر عمر الطلمنكي في شرح البسيط ان لفظ

في الكلام في الشيء والخلاف فيه منصرف

بين

شيء مصدر شاء يشاء. قال البيضاوي الشيء مصدر يطلق بمعنى شاء تارة وحينئذ يتناول
الباري تعالى وبمعنى مشيء اخرى اي مشيء وجوده وما شاء الله وجوده فهو
موجود في الجملة وعليه ان الله على كل شيء قدير والله خالق كل شيء فهما على
عمومهما بلا مثنوية انتهى وقال الشيخ ابن... وهو عرض على جميع الموجود اما قسم
اعلم ان الناس قد اختلفوا هل يطلق الشيء على غير الموجود ام لا فالذي ذهب اليه اهل الحق
من الاشاعرة والكعبي من المعتزلة انه لا يطلق الا على الموجود فكل شيء عندهم
موجود وكل موجود شيء وذهب الجاحظ والبصريون من المعتزلة الى ان الشيء
هو المعلوم وانهم جوزوا على ذلك كون المعدوم الممكن شيئا **قلت** بل وقع
في هذا الكلام في المستحيل ايضا فانه معلوم وقد حكى غير واحد انه لا يطلق على الم
امتناع اطلاق شيء على المستحيل ووقفت في شرح مقصورة ابي بكر بن دريد
للاستاذ البريكي على قول البعض ... من يحكي ان الخلاف في المستحيل ونقله
الرهوني في شرحه لمختصر ابن الحاجب وهو غريب ولم ار من ذكره من الائمة في علم الكلام بل
كلهم يصرح بنفي الخلاف قال الابهري ذهب ابو العباس الناشي الى ان الشيء
هو القديم وذهب هشام بن الحكم الى انه الشيء هو الجسم وان الشيء في الحقيقة سواه
وذهب ابو الحسين البصري والنصيبي من المعتزلة البصريين الى انه حقيقة في
الموجود ومجاز في المعدوم الممكن فهذه اقوال خمسة نقلها الآمدي
في ابكار الافكار وكلامه صريح في ان مذهب الاشعري عدم صدق لفظ شيء على
المعدوم لا حقيقة ولا مجازا والشيخ صفي الدين نص على خلاف ذلك وانه لا نزاع
في صحة اطلاقه على المعدوم مجازا وانما النزاع في اطلاقه على سبيل الحقيقة ويظهر
ذلك من كلام المقترح قال الآمدي والنزاع في هذه المسألة انما هو لفظي وليس
في المعنى وعلى هذا فالكلام يبنى على وفق اللغة فهو مردود اذ لا مجال للعقل في اثبات

قف على اطلاق الشيء على العدم

اللغات وعلى هذا فلا بد من تحقيق مذهب اهل الحق فصل في اطلاق الشيء على
الموجود ثابت في اللغة وعند اهل اللسان وسواء كان الموجود قديما او حادثا
ولا خلاف في اطلاقه على الحقيقة ولانه لو كان مجازا لصح نفيه عن الموجود والتالي باطل
عند كل من شرط [illegible] بان اللفظ العربي يراد به خلافه ذكر من تخصيص بالجسم
او ببعض الموجودات دون بعض فعليه الدليل النقلي عن اهل اللغة او الشرع ونعرف
استفادة ذلك من العقل ولا سبيل اليه وتمسك القائل بانه خاص بالجسم قوله
تعالى لقد جئتم شيئا ادا والمراد به ما زعمهم ان لله ولدا وقوله تعالى وكل شيء فعلوه
في الزبر والمراد به [illegible] واما من زعم ان الشيء هو المعلوم فيصرف
على المعدوم فهو خلاف المعروف العرفي في اللغة لانهم يقولون المعلوم ينقسم
الى شيء والى ليس بشيء واحتج من ذهب الى ان الشيء يطلق على المعدوم
بقوله تعالى ان زلزلة الساعة شيء عظيم ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا
وقوله انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فاطلق في هذه الايات
على المعدوم والجواب ان ما دل عليه الدليل ان اطلاق الشيء في هذه
الايات مجاز او ان [illegible] لا يمنعون اطلاق الشيء على المعدوم مجازا وان
وابطال ما ذكروه من النصوص معارض بقوله تعالى والله على كل شيء قدير فانه
يقتضي ان المستحيلات مقدورة وهو يمنع كونها كذلك ويترجح مع دليلنا انه
يتبين من جهة المعنى وما ذكرتم من جهة استعمال اللفظ فكان ما ذكرناه اولى
وقد احتج القائلون بان المعدوم ليس بشيء بانه لو كان شيئا لكان
الرب تعالى قادرا على المعدوم وشيئية المعدوم عندهم غير مقدورة بل واجبة
لازمة لنفس المعدوم وذلك محال وكذلك قوله تعالى وقد خلقتك من قبل ولم تك
شيئا ظاهر في كون الشيء لا يطلق على المعدوم هذا خلاصة ما في هذه المسالة

ومن

ومن مباحث المعدوم هل هو معلوم او لا وسابق من مذهب الاكثر وقال بل الثاني
شرذمة من المبتدعة وفصل ابو هاشم ومن تبعه بين الممكن المعدوم والمستحيل
فالمستحيل فقالوا الثاني غير معلوم مع اعتراف ابي هاشم بتعلق العلم به زاعما
ان العلم المتعلق بالمستحيل لا معلوم له وهو كلام ساقط ونقول شيء من
هذا ومن المباحث ايضا هل في المعدوم تعدد ذاتا وامتياز فيه زيد ذكرهما
النفي والنجمي والاول بدليل المعرفة الضرورية بعين عدم الشرط وعدم المانع
وعدم المقتضي وشبهة المثبتين ان التميز والتعدد يقتضي التعين لكل معدوم
في نفسه وذلك حقيقة الوجود والجواب عنه ان هذا التعيين والامتياز
انما هو في الذهن ولا يلزم من تصور شيء في ذهنه وجوده خارجا وذلك واضح
ومن المباحث المتعلقة بالمعدوم محبة اعلاه له وسياتي ان شاء الله.

فصل في الحال قال البيضاوي اتفق الجمهور على نفيه
وقال به القاضي ابو بكر وابو هاشم من المعتزلة وامام الحرمين اولا ونقل ثامن
عن القاضي انه تردد فيه قال بعضه ومرة بانا نتها وامام الحرمين بعض
شرح له البرهان وهو من اخر تواليفه بنفيها ما حجة القائلون بثبوت
الحال ان الوجود وصف مشترك لما تقدم ولا شك ان الموجودات متمايزة
بالماهيات وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالوجود المشترك غير ماهياتها
وحينئذ اما ان يكون ذلك الوجود موجودا او معدوما ولا موجودا ولا معدوما
والاول باطل اذ لو كان موجودا لتساوى سائر الموجودات في الوجود الـ
المشترك وخالفها بماهيته ضرورة انه متميز عنها بوجه ما وما به الامتياز
غير ما به الاشتراك فيثبت للوجود وجود وننقل الكلام الى ذلك الوجود
وذلك يتسلسل والتسلسل محال والثاني ايضا باطل لان الوجود يناقضه

للمعدومية والشيء لا يكون عين نقيضه واذا ابطل القسمان تعين الثالث
وهو المحال المطلوب اثباته وايضا البياض والسواد نوعان مشتركان في
جنسهما الذي هو اللون فاللونية قدر مشترك بينهما ويمتاز كل واحد منهما عن
الآخر بخاصيته فيمتاز السواد بالسوادية والبياض بالبياضية وحينئذ
فاما ان يقال بوجود ما هو به الاشتراك وهي اللونية وما به الامتياز معا او بعد
مهما معا او بوجود احدهما وعدم الآخر او يقال انهما معا لا موجودان ولا معدومان
والاول باطل لانهما اذا كانا موجودين يلزم قيام احدهما بالآخر وربما كان احدهما
مستغنيا عن الآخر ولم تلتئم منهما حقيقة هذا خلف واذا قام احدهما
بالآخر لزم قيام العرض بالعرض وهو محال على ما سنذكره بعد ادلته وعدم وجو
دهما محال والثاني والثالث ايضا باطلان لانهما لو كانا عدميين او احدهما
لزم تركيب الموجود من المعدوم وهو محال ضرورة ان عدم الجزء يستلزم عدم
الكل واذا بطلت الاقسام الثلاثة تعين الرابع وهو الحال المطلوب ورد
الوجه الاول بانا نختار ان الوجود موجود قولكم لو كان كذلك لساوى سائر
الموجودات في الوجود المشترك وامتاز عنها بوجه ما فيكون للوجود وجود
ويتسلسل نمنع صحة هذه الملازمة ونقول وجود الوجود هو نفسه
وامتيازه عن سائر الموجودات بقيد سلبي وهو ان وجوده ليس بعارض له بل
وجوده عين ماهيته قال في شرح المطالع وفي هذا الجواب نظر فانه
اذا سلم كون الموجود موجودا فقد سلم كون الوجود قدرا مشتركا بينه وبين سائر
الموجودات ومن المستحيل ان يكون القدر المشترك هو عين احدى خصوصياته
وايضا اما ان يقال الوجود عين الموجود مطلقا او هو غيره مطلقا والقول
بالتفصيل تحكم واذا استحضرت بعض ما تقدم من البحث مع الفلاسفة في

الوجود

الوجود الواجب عليك تحقيقه انشاء الله اليه من ضعف هذا الجواب والحق
في الجواب ما ابتدأنا من مذهب الشيخ ان الوجود ليس مشتركا بمعنى انه ليس قدرا
زائدا على الموجودات في الخارج بل لا اشتراك فيه الا في العقل وان كان كذلك
فلا يكون حالا لانها عنده مثبتة او متغايرة في الخارج لا في العقل فقط
وهذا الجواب هو الحق الذي لا شك فيه اذ بهذا الدليل منقوض بالاحوال
ويؤدي عكسه الى التسلسل فيها وبيان ذلك ان هذه الاحوال الاشتراك فيها
تساويها في كونها احوالا وامتيازها بخصوصياتها وما به الاشتراك غير
ما به الامتياز فيلزم التجنيس اما ان يكون ما به الاشتراك وما به الامتياز ثابتين
او معدومين او مختلفين فنرجع التقسيم ويلزم منه ثبوت الحال للحال ويتسلسل
ثم نقول للاحوال الموصوفة بالتماثل والاختلاف او تلتزم التسلسل في الا
حوال ومنع امتناعه الله لانا نقول على الاول كل امرين اما ان يكون
المتصور من احدهما بعين المتصور من الآخر وهو الأمثال والثاني خلافه وثانيات
امرين خارجين عن حدود القضية العقلية فيما هو معقول ونقول على الثاني الذي
التسلسل في الاحوال باطل بدليل اثبات الصانع لانها عنده مثبتة من افراد
العالم وحوادث لا اول لها فيلزم قدم العالم هذا خلاصة ما اجاب به العجز
في المحصل واجاب الاصبهاني في شرح الطبيعيات بان قال الوجود
لا يرد عليه هذه القسمة وهي قولنا الوجود اما ان يكون موجودا او معدوما
لامتناع اتصاف الشيء الى الموصوف به والى ما فيه اذ لا يصح ان يقال السواد
اما اسود واما ابيض انتهى وضعفه ابو حفص وليس بضعيف والحكم
والجواب من الوجه الثاني ان يقال اللونية والسوادية موجودتان
قائمتان بالجسم لكن قيام احدهما بالجسم مشروط بقيام الاخرى به ولا نسلم انه

انه لو تعلق احداهما بالاخرى استغنى كل منهما عن الاخرى فانه اذا لم تتعلق
احداهما بالاخرى وكان قيام احداهما بالجسم متوقفا على قيام الاخرى به
تكون احداهما محتاجة الى الاخرى ولا تستغني واحدة منهما عن الاخرى
او نقول احداهما قائمة بالجسم والاخرى قائمة بالشيء القائمة به : قوله كيف
يلزم عليه قيام العرض بالعرض قلنا نلتزمه وجوازه الى التعقل
من اثبات الواسطة بين الوجود والعدم كما قال الشيخ في المحصل وقال
في شرح الطوالع هو مذهب الحكماء ورأيته للغزالي : واما التزام قيام اللو
نية والسوادية معا بالجسم مع القول بوجودهما فليس فيه ما يمنع
وسلما بتحمل كون اللونية والسوادية ليست وصفا للجسم
لعدم صحة حملهما عليه حمل مواطاة اذ لا يقال الجسم لونية ولا سوادية
وهو تخيل باطل فمثله لازم في الصفات الحقيقية كالعلم والحركة
ونحوهما وانتهى قولهم اللونية حال مراده هل هي حال للجسم او المعنى
الذي تركب منهما فان كان الاول فهو باطل لان كل واحدة منهما حالة معللة
عليهما صفتان نفسيتان وليس من صفة نفس الجسم كونه ذا لونية وسوادية
وان كان الثاني فهو باطل ايضا لان الحال لا يتركب منها حال تقوم به : ومن
التشنيع جعل الحج : والشيء صفة له لان معقولية الصفة تقتضي موصوفا
هي زائدة عليه تتقوم به ولا اخوان صفاته بلا بد لهما اذن من شيء يقوم ان
به يوصف بهما ولا يعقل اللون صرف بما هو السواد لا انا نقول
ليس للسواد عندكم حقيقة وراء اللونية والسوادية بتقريركم صاحب
الحال هو المجموع المركب من الحالين وذلك لا يقتضي فساده انتهى قلت
من يقال انهما حالان للسواد والحال هاهنا نفسية والصفة النفسية هي التي

لا تتقرر

لا تتقرر حقيقة الذات بدونها كما تقول في تعيين الجوهر لا يمكن الجوهر بدون
تعين ولذا يقول هنا لا يكون السواد بدون لونية وسوادية وكما يقال
التعين عرض زائد حال كذا يقال هنا وإن قلتم لا معنى للسواد إلا اللونية
والسوادية فنقول لا معنى للجوهر إلا التعين وكذا والله أعلم خلط في
الحال بعض طلبة كلامه. إذا ما نظره **وأجيب** أيضا بأن التركيب
بين اللونية والسوادية في العقل وكل منهما موجود في الذهن لا في الخارج
فلا يلزم تركيب الموجود من المعدوم قال في شرح الطوالع وهذا الجواب
مبني أيضا على مذهب الفلاسفة فإنهم يقولون الأجناس والفصول التي تقوم
بها الأنواع البسيطة في الخارج موجودات في الأذهان لا في الأعيان
وأجيب أيضا بأنه يستحيل تركب الموجود من الأحوال كما يستحيل تركبه
من المعدوم والجامع أن ذلك المركب من أجزاء يفتقر عقل تعقل جزئيه إلا واحدها
والأحوال لا وجود لها فيستحيل أن يتركب منها موجود وهو قوي **وأورد**
النقض على ما تقرر أن عندهم يكون الأجناس والفصول لا توجد في الأعيان أن
اللونية والسوادية مثلا ليست موجودة في الخارج حتى يوجد السواد خارجا
ولا لونية فيه ولا سوادية وهذا باطل لأن اللون إذا لم يكن في الخارج امتنع
استحالة كون هذا اللون المخصوص عبارة عن ماهية مركبة من اللون والخصو
صية وإذا لم تحصل الأجزاء في الأعيان استحال وجود المركب عنها في الأعيان وإن
عنوا بذلك أن العلم بكونه لونا موجود في الأذهان فهو حق لكن ليس البحث
في العلم باللونية بل في اللونية نفسها **وأجاب** بأن المراد من كون
الأجناس والفصول موجودة في الأذهان دون الأعيان هو أن تفرد كل من
الجنس والفصل بوجود يخصه حيث يكون مستقلا بوجود نفسه ممتازا عن وجود

الحق لا حال انما يكون في الاذهان اما في الخارج فلا وان كانت ثابتة فلا انها لا
تتميّز وجود الحركة عن الاخر بل الوجود في جميع الاجزاء واحد ولا يعقل
يعقل العاقل منا ان السواد مركب مع انه لا يتحقق جزء منه في الخارج هذا لا يقوله
عاقل اعاذنا الله من التعصب الباطل الذي وهو غاية من التحقيق والذي يرجع
بحكم الحذاق وصرح به الشهرستاني في نهاية الاقدام وغيره فهو ظاهر
ان لا حسن في مسألة الحال ولا احق بالاتباع هو المذهب الحق وللفلاسفة
التوسط بين القول بالثبات في الخارج وبين القول بنفي الاشتراك المعنوي
ان الحال ذات حاله التي به مع قيام الادلة الواضحة على صحته وابطال ما يناقضه
فلنعتمد عليه والله الموفق انتهى من شرح الطوالع. قلت
قال الشيخ في شرح الارشاد والذي نشأ عليه مثبتو الحال انما هو الاشتراك في الخارج
لا انما يتصور في العقل من صفة واحدة للمختلفين ولا اشتراك فيما تختص
احدهما فلو قلنا ان السواد يشارك البياض في معنى العرضية واللونية ويفارقه
في البياضية والسوادية وان ذلك اجزاء ماهيتهما ولا يصح نفي الامور الثبوتية
ثبتت بالعدم لزم من ذلك الا مزية فيه ولا يخفى كل وجه من هذه الوجوه، وجود ولا
لكان السواد بجملته وجود ذاتهما وجودا واحدا انتهى. فاذا عرفت هذا
فمقولة في ابطال القول بالحال ان السواد فيه السوادية واللونية والعرضية
عند القائلين بثبوت الحال وهي لا موجودة ولا معدومة ولا يلزم رجوع
العدد واحدا او هو كذا ولا يجوز ان تكون عدميات ولا هو لا ثابتة لا موجودة وهي
معروضها ان السواد موجود فلا تقوم حقيقة الوجود من العدم وما سبق
الثابتة التي ليست بموجود بل السواد موجود فهو مناف للثبوت التي ليست
بموجود ولكنا بانه للمعروض وهذا هو تلخيص هذه المسألة على مذهب من يثبت الحال

وهي

وهذه الامور اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج بل الخارج وجود ولحس
والله اعلم قال الشيخ بيناني والحق نفي الحال وما احتج به القائل بالحال
انما هو معان ذهنية كما قاله العلامة وهو من ابى لما تفرع عن القطب قال
في شرح الطوالع وهذه الادلة المذكورة على ثبوت الحال انما هي في الحال النفسي
ولا تجري في الحال المعنوي فعلى هذا يجري الاستدلال اضعف لعموم الدعوى وخصوص
الدليل ولا يقال انه لم يقل بالفرق اذ لا فارق ولان القائل قائل بالتبائن وقائل بالتفصيل
والتحصيل لم يقل به احد وكلام السعد يفيد ان الدليل عام في الاحوال المعنوية
والنفسية قال صاحب العلم باحد الشيئين دون الاخر يدل على تغايرهما من
الجهوية فان العلم بالقادرية فلا يعلم بالقدرة واما القدرة فيحتاج في اثباتها
الى دليل ولذلك تعلقنا من بعدها واعترض في المقترح وانظره وعلم
اشعر الرازي وابن ادريس البصري بعض اصحابه تبيين بالوقوف عليه ما اختاره الشيخ
بيناني والقطب والسعد ثم في الموقع ان هذه الامور معقولة لا خارجية
فقط وهم فيه المثبتون في قولهم ان البياض يشارك السواد في اللونية و
واللونية والعرضية قال الشيخ بيناني وذلك كان اذا لا تعقل حقيقة الا التي
اليمعرضية ولونية وسوادية عبارات عن ذلك المعنى فلو كان تخصص
بالعرضية فهو بعينه عرض والعرضية اذا تخصصت باللونية هي بعينها
لون واللونية اذا تخصصت بالسوادية هي بعينها سواد ومن المستحيل ان توجد
صفة لشيء واحد معين وتوجد لشيء اخر تلك الصفة بعينها يشتمل على مفهوماتها
وانما اوجب لهم ذلك حكمهم عليها بانها موجودة في الخارج ولم يقتصروا على
التعقل الذهني ومن اوهامهم قولهم الحال لا موجودة ولا معدومة والوجود
حال وهو لا موجود ولا معدوم ووجه الوهم فيه انه بناء على ما يقتضيه التنافي

قف كل من البعض [illegible] علم الزهد [illegible] فيها [illegible]

ان اللازم على ما ذكروه ان يكون العالم بالشيء احوالا لان الوجود الذي بسببه
كان موجودا لا موجود ولا معدوم وايضا فالجوهرية والعرضية والتحيز
واللونية والكعبية الى غير ذلك كله احوال عندكم فاذا وردنا على مذهبكم شيئية
العالم هو ليس حالا لان انتم شيئا وراء ذلك وقلتم انه ليس بحال قلنا اذا لا الشيء
ايضا يشتمل على العموم والخصوص والاعم والاخص عندكم من قبيل الاحوال فيه اذا
لا شيء العالم الا وهو لا شيء ولا وجود وذلك من المحال وبعضا … يقول
من قال في الحال لا معلومة ولا مجهولة فانه كلام متناقض فان قيام الدليل على ما
لا سبيل لعلمه محال ومن تكلم المتكلمين في كون الحال تعلم على حيالها ام لا فمنع من
قال تعلم على حيالها واستدل بانا نعلم ثبوت الحال بعد العلم بالذات ومن حقق
ان العلم به مغاير للعلم بالذات **واجيب** عن ذلك بانه لولا تقدم
العلم بالذات الحال لم يعلم بالحال **وامثالها** وهم فيه النافون للعموم العقول
والاحوال الجملة فمنها انهم ردوا العموم والخصوص الى صفة الالفاظ وزعموا ان لا اختلاف
بالذوات انفسها الا بقدر … من السواد والبياض والعرض والجوهر
من اشتراك في شيء … ما يسر عليه باب الحدود والبراهين وما
يمكن من معرفة كلية ولا ادراج جزئيات تحت كلي ونحو ذلك … المعقولات
والدخول في حد الكلي لا ينضبط مع الالفاظ ولو فرض انعدام اللغات والعبارات
لاستقلت العقول بادراك تماثل المتماثلات واختلاف المختلفات
وان ما به الامتياز **فصل** في الوجوب والامكان
والحدوث والقدم والبقاء والامتناع والاستحالة والجواز والوجود
اعلم ان الوجوب والامكان والقدم والحدوث امور عقلية … في الخارج
ومن اشكل … ضرورة لا تحتاج الى تعريف … لا …

الوجوب

الوجوب هو استغناء الشيء بذاته عن غيره وهو نقيض يعني ينتفي لا يلزم عليه
دور ودعوى لا امكان بقوله هو كون الشيء بحالة لا يستحيل وجوده ولا عدمه
لذاته وذلك في الحاجب من وجوه وعن معلقين وهو ابطاحين هكذا قال في شرح
الطوالع واعترض حد الحدوث بالنقض والطرد واحد القدم بقال المقترح هو وجود
غير مسبوق بعدم ومثله قول الآمدي قالت الفلاسفة وبعض قدماء اصحابنا
هو الوجود الذي لا اول له والحدوث هو الوجود بعد العدم وقال بعض المتكلمين
الحادث الموجود الذي له اول وتعقبه ابن التلمساني بان اول الحادث اما نفس
الوجود او غيره والاول محال وثانيا كون الشيء اول نفسه والثاني محال لان ذلك
الغير ايضا حادث ضرورة كونه صفة الحادث والكلام فيه كالكلام في الاول
فيلزم حوادث لا اول لها واجيب بان المراد بكون الحادث له اول ان
وجوده مسبوق بالازلي كما قال الشيخ ابو الحسن الاشعري فلا تسلسل
قال الآمدي ويمكن ان يقال معنى الاولية انه ليس بازلي ويسقط التسلسل
وعلى هذا فقيل الحادث هو الموجود الذي ليس بازلي لكان ادل على الغرض وانقى
لما يورد من التشكيكات قال في شرح الطوالع ولا يسلم تعريفهم من
النقض فان فيه التعريف بالمجهول وهو من التعريف المجتنب في التعريف
فان ادعى كون الازلي معلوما بالضرورة قيل له المعلوم بالضرورة هو وجوده
لا حقيقته وفيه نظر لانا نقول قلت ويرد على الجواب من قوله ان اول
الحادث ما هو بانه لم يكن ثم كان لكان تسلسلا واوردت الفلاسفة
ان قالوا ما مرادكم من تقدم العدم على العالم بان التقدم اما بالعلة وواضح ان العدم
لا يكون علة لوجود ولا ايضا بالعلية لجامع المعلول والعدم والوجود لا يجتمعان
واما بالشرف فظاهر ان عدم الشيء لا يكون اشرف من وجوده واما بالتقدم بالذات فيجب

فلانا لو قطعنا النظر عن مبدا الحدوث فيكون العدم اقدم من الوجود بالنسبة
اليه لما خرج عن كونه متقدما ولانه لا شيء اسبق من العدم الفرضي حتى يكون اقرب
اليه من الوجود فلم يبق الا ان التقدم بالطبع او الزمان باطلا ولم يصح تفسير
حدوث العالم به فانه ممكن الوجود لذاته ولو كان كذلك فلا يستحق الوجود من
ذاته فكان العدم فانه له من ذاته وهو الذاتي والطبيعي من غير كونه متصفا
بالفعل واما التقدم بالزمان فيمتنع في اصولكم وذلك ان التقدم به لا يعقل الا
عند حصول الزمان فلو كان عدم العالم متقدما بالزمان لكان واجب الوجود زمانيا
وهو يتقدس سبحانه عن الزمان ولكان ايضا الزمان ازليا ضرورة كون العدم
ازليا فيلزم من قدم الزمان قدم الحركة اذ هو من عوارضها ويلزم من قدم الحركة قدم
الجسم الذي هو من عوارضه وذلك يفضي الى قدم العالم وانتم لا تقولون به
والجواب بوجهين احدهما منع انحصار التقدم في الخمسة والثاني
انا وان سلمنا الانحصار جوابنا الا منع من كون تقدم عدم العالم على وجوده بالطبع
وان يكون الحادث بالطبع حادثا لانه دون سبق عدم وان لم يكن العدم علة
له كما قلتم في الواحد مع الاثنين وذلك واضح مما سبق والقول بان الممكن
يستحق العدم من ذاته غلط من قائله فان الممكن الوجود هو بعينه ممكن
العدم وكما لا يستحق الوجود من ذاته والا كان واجبا فكذلك لا يستحق
العدم من ذاته والا كان ممتنعا وسياتي مزيد بيان لهذا في حدوث العالم
واما القدم فمذهب اكثر الاشعرية انه اعتباري يرجع الى سلب العدم
السابق وذهب عبد الله بن سعيد من متقدمي الاشعرية الى انه صفة زائدة
وقال الاستاذ ابو اسحاق يرجع الى المعنى الذي كان الله سبحانه به منزها
عن المكان والجهة وادعى اتفاق اصحابه على ذلك واحتج عبد الله ان القدم اما ان

يكون

يكون عبارة عن عدم العدم السابق واما ان يكون عبارة عن شي لا بد منه بين
كون القديم قديما وايا ما كان حصل المطلوب اما الاول فعدم العدم ثبوت
واما الثاني فظاهر كونه صفة معنى واحتج ايضا بان القدم نقيضه لا قدم
العدمي فيكون ثبوتيا واحتج ايضا ان الشي لا يكون قديما او لا ثم يصير
قديما وذلك يقتضي ثبوت القدم ورد بما تقدم في السكون للعلو والحركات
اذ لا دليل على وجودها ووجودها حاصل لا عارض لما ذكره واحتج ايضا
ان القدم يستحيل كونه نفس الذات ولا لزم من اختلاف العقلاء في قدم العالم
العالم اختلافهم في وجوده وذلك باطل فتعين كونه صفة زائدة واحتج
المنكرون على ان الوجوب والامكان اعتباريان بانهما لو كانا وجوديين فاما
ان يكونا واجبين او ممكنين فان كان الوجوب واجبا والامكان ممكنا فيكون
وجوب الوجوب وامكان الامكان وجوديين ايضا ويتسلسل وان كان الوجوب
ممكنا والواجب انما كان واجبا بهذا الوجوب فاذا كان هذا الوجوب ممكنا
بغيره اتصف الواجب بالامكان فيكون الواجب ممكنا وهو محال وان كان الامكان
واجبا والممكن انما كان ممكنا بهذا الامكان الذي هو واجب فيصير الممكن واجبا
لان صفته التي هي الامكان اتصفت بالوجوب وذلك باطل وكذلك القول في القدم
والحدوث فيقال اما ان يكونا قديمين او حادثين فان كان القدم قديما فيلزم
ان يكون للقدم قدم ويتسلسل وان كان القدم حادثا فيلزم ان يتصف التي يتصف
والقديم انما كان قديما بهذا القدم الحادث فيكون القديم حادثا وذلك جمع
بين متنافيين وكذا الحدوث ان كان حادثا فيلزم ان يكون للحدوث حدوث ويتسلسل
وان كان قديما فيتصف الحدوث بالقدم وذلك جمع بين متنافيين ثم الحادث
انما كان حادثا بهذا الحدوث الذي هو قديم فيلزم ان يكون الحادث قديما وذلك

ما بعض وقد اورد الاصبهاني بعض ما يسر المحقق الباحث وذلك ان قيل
الوجوب صفة للواجب قلنا ان لزم امكانه وما يلزم من امكان الصفة امكان الموصوف
فان الصفة من حيث انها مفتقرة الى الموصوف هي ممكنة واما الموصوف فلا يفتقر
الى غيره فلا يكون ممكنا والجواب ان امكان الصفة يستدعي امكان الموصوف بها
من حيث هو موصوف بها لانه من تلك الحيثية مفتقر الى تحقق تلك الصفة له ولا يكون
الواجب مفتقرا ولا ممكنا بوجه من الوجوه وايضا وجوبه انما هو باعتبار صفة الوجوب
فاذا كان الوجوب ممكنا كان الواجب من حيث انه واجب ممكنا وذلك تناقض
لا يقال غاية اللزوم ان الواجب من حيث انه واجب ممكن ونمنع استلزامه
ولزوم التناقض عليه اذ قد يكون للشيء حيثيتان هو من حيث ذاته واجب
ومن تلك الحيثية ممكن وامكان الشيء من حيث انه متصف بصفة لا ينافي امكانه
له مطلقا حتى من حيث ذاته لانا نقول لو كان من تلك الحيثية ممكنا لكان
جائز الزوال عنها اي ظاهر هل وصف الوجوب عن ذات واجب الوجود فلا يكون
واجبا من حيث امكانه مطلقا بحال المحذور فان قيل نمنع جواز الزوال
من تلك الحيثية لان الذات علة للوجوب ولا يتخلف المعلول عن علته
قلنا الجواب ان يقال لو كانت الذات علة للوجوب لزم تقدمها على
الوجوب بالوجوب اذ العلة متقدمة على المعلول عقلا وان لم تتقدم بالوجود
الخارجي وحينئذ يلزم ان يكون لواجب الوجوب وجوب اخر ويتقدم الوجوب على
نفسه وكلا الامرين محال اذ الاول الى التسلسل والثاني لكون الشيء علة نفسه
واما ان كان الوجوب بغير الذات لزم انفكاك الوجوب عن الذات فيلزم امكان انه
واجب الوجود وهو المحذور ويحتمل الجواب ان الوجوب ولا امكان عقليان
ان الوجوب اقتضاء الوجود للذات اي استدعاء الذات للوجود الذاتي والامكان

هو

هو اقتضاء عدم الاستحقاق للوجود من حيث ذاته وهذان المعنيان اللذان
هما تفسير الوجوب والامكان سابقان على وجود الواجب وعلى وجود الممكن اذ
كل منهما سابق على المتصف به اما الاول فلان استحقاق الوجود للذات متقدم في
العقل على الوجود اذ الحكم بالوجود للذات متفرع عن الحكم بالاستحقاق واما
الثاني فلان الاقتضاء الذي هو حقيقة الامكان سابق على وجود الممكن
فلان الاقتضاء يحوج الى الوجود السابق على وجود الممكن والسابق على السابق
على الشيء سابق على ذلك الشيء فلو وجد الوجوب والامكان لزم تقدم الصفة
على الموصوف وهو محال (لا يقال) اورد عليه الوجوب والامكان مناقضان للامتناع
الذي هو عدمي ضرورة صدقه على المعدومات فيكون الوجوب والامكان وجوديين
لضرورة التناقض (واجيب) بان نقيض ما يكون عدما للموجود خارجي
يكون وجوديا خارجيا واما نقيض ما يكون اعتباريا عقليا فلا يلزم فيه ذلك
ونحن قلنا ان الوجوب والامكان وما ذكر معهما اعتبارات عقلية فاندفع ما اورد
(واما البقاء فالصحيح انه سلب وهو اعتباري لا موجود والا لزم قيام المعنى
بالمعنى وان صفاته تعالى باقية فان كانت باقية ببقاء فيلزم قيام المعنى بالمعنى
وان كانت باقية ببقاء الذات لزم افتقار المعنى حكما لما لا يقوم به وكون المعنى الواحد
يقوم بمحلين (قال) وابطال البقاء نفسه معنى بانه ان كان يبقى لزم قيام المعنى بالمعنى
ولزم التسلسل وان كان يبقى بغير بقاء لزم نقض الدليل وهو كونه باقيا بلا بقاء
وابطال اذا قلتم البقاء الوجود باق ببقاء فقولوا ان الذات باقية بلا بقاء موجود
فيلزم ان يكون سلبيا وهو المطلوب فانعكس عليكم ما اثبتموه من البقاء بالنفي
والقول بان الغير والبقاء موجودان يلزم عليه اما قيام المعنى بالمعنى ان صفات
الله تعالى ثابتة باقية واما افتقار المعنى حكما لما لا يقوم به واما قيام المعنى بمتغني

وكل ذلك خلاف المعقول وخلاف قول من الاشعرية والبحث في الجواز بما تقرر
في امكان والبقاء في الاستحالة وربما امتنع انهما لو كانا صفتين موجودتين
لزم قيام الصفة بنفسها اذ المستحيل والنفي متعلقان بالانعدام واما
الوحدة فالذي انعقد رجع الى السلب وحواهر اعتبارية وتقرير في ذلك ان الوحدة لو كانت
موجودة فاما ان تكون واحدة او كثيرة ضرورة القسمة العقلية فان كانت واحدة لزم
التسلسل وقيام المعنى بالمعنى وان كانت كثيرة لزم ان يكون الواحد كثيرا لان
الواحد انما كان واحدا بهذه الوحدة فاذا كانت الوحدة التي هو بها كثيرة فهو
كثير وذلك تناقض. **فصل** في الكلام على الجواهر والا

عراض اعلموا رحمكم الله ان الجوهر في اصطلاح المتكلمين هو المتحيز فان كان
لا يقبل القسمة فهو الجوهر الفرد وان كان يقبل القسمة فهو الجسم لكن اختلفوا
هل يسمى كل واحد من اجزائه جسما لان حقيقته عند هذا القائل وكل واحد منهما
من اجزاء مؤتلف وقيل المجموع جسم ولا يقال في الجوهر الفرد منه انه جسم لان هذا
القائل يقول الجسم المتكلم مجموع منقسم وليس الواحد منقسما وحقيقة
الجوهر ما له حيز وقيل هو المتحيز وقيل هو المستغني عن المحل الا ان يكون صفة لغيره
وقيل هو القابل للاعراض وقيل ما له حظ من المساحة اي انه اذا تركب من جوهرين
فتنقسمه نسبة النصف ومن ثلاثة بنسبته منه الثلث وكذلك

واعلم ان المتكلمين يقسمون العالم الى جواهر واعراض والحكماء يطلقون ذلك
ايضا ويطلقون في المعنى ان كل ممكن يقسم الجوهر والعرض بغير ما يقسم
به فاما المتكلمون فيقسمون الجوهر بالتحيز وهو كل ما يشار اليه اشارة
حسية بانه هنا او هناك بحسب ما استقلالا ثم يقسمونه الى مؤتلف وغير
مؤتلف والمؤتلف هو الجسم على ما تقدم من الخلاف وزعم بعض المتفلسفة ان الجسم

الكلام على الجواهر والاعراض

لابد

لا بد ان يكون له طول وعرض وعمق ولا يتركب من اقل من ثمانية جواهر
وزعم بعضهم انه يكفي فيه ستة اجزاء لحصول العمق من احد الجوانب والخلف
نعطي نفسه للجواهر احكام منها قبول البقاء خلافا للنظام فانه زعم انها لا تبقى
واكثر من قبل هذا المذهب بالسب والضعف والتقبيح فانه زلت به قدمه الى
الانكار فقيل له ذهب الفاعل والمفعول به فلا معنى للانكار ومن احكامها انها
لا تتداخل في حيز واحد خلافا للنظام والزم صحة دخول العالم في حبة خردلة
ومن احكامها تركب الجسم من عددها خلافا للقلانسي والكعبي بعينين
والثمانية ومن احكامها صحة عدمها جملة خلافا للبهامية القائلين بانه ان جاز
وجوده يقبل العدم جاز عدمه بعد الوجود وصحة عدم بعضها خلافا للمعتزلة
فانهم يزعمون انها لا تنعدم الا بطريان ضدها وهو الفناء وهو معنى قائم
بنفسه ونسبته الى الجميع نسبة واحدة فلا تنعدم الا جملة وهذا باطل فان
الفناء عدم محض ومن احكامها انها متماثلة في الصفات النفسية وهو ما ذكر
الصنف من التحيز والقيام بالنفس وقبول الاعراض والجرمية وان تنافيت
بصفات المعاني كذلك ولنا خلافا للنظام ايضا ومن احكامها انها لا تثبت
في العدم خلافا للمعتزلة وكثير من المعتزلة فانهم يزعمون ان جميع الممكنات من جواهر
كانت او معنوية ثابتة في العدم وان الفاعل لا يؤثر فيها سوى اعطاء الوجود
والوجود عندهم لا يتصف بالوجود ولا بالعدم وهذا باطل قطعا من العلم بان
الممكنات اذا كانت ثابتة في العدم فالفاعل على مقتضى مذهبهم لا يحصل
لها الا الوجود نفسه لا يخلو اما ان يكون ثابتا ولا يكون ثابتا فان لم يكن ثابتا
كان ممتنعا عندهم والفاعل لا يفعل الممتنع وان كان ثابتا قبل الوجود وهو
لا يقبل الوجود فليس له من الفاعل شيء فلم يؤثر الفاعل في شيء مما اثر له فان قيل

اثر من اتصافه بالوجود فلقائل ان يقول الاتصاف ثبوتي ولسنا نمنع ان لم يكن
ثبوتا مع ان بعض العلماء جعله ثبوتيا وان كان ثبوتيا لزم ان يكون ذا اثبات لعدم الا وعلاه
التقسيم المذكور في الوجود واعلم ان النظار قد اختلفوا في الجوهر الفرد
وهو الجزء الذي لا ينقسم اصلا فذهب اهل الحق الى ان الجسم مركب من جواهر لا تنقسم
ونحن نذكر من الادلة ما انتهى اليه علمنا لكن بعد ان نحكي اقوال النظار في ذلك من الخلاف
اشهرها كون الجسم من اجزاء متناهية صغار لا تنقسم اصلا لا كسرا ولا قطعا
ولا وهما ولا فرضا قال الشيخ ابن عرفة لعجز الوهم عن تمييز طرفيه ولا لعدم
تعلق قدرة الله تعالى وهذا مذهب جمهور المتكلمين وقيل لا تنقسم فعلا ولكن
تنقسم وهما وفرضا وهو مذهب طائفة من القدماء وقيل مركب من اجزاء غير متناهية
صغار لا تنقسم اصلا وهو قول بعض القدماء والنظام من المعتزلة وقيل غير متناهية
من اجزاء بل هو متصل كما هو عند الحس لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو
مختار محمد الشهرستاني وقيل كونه غير مركب من اجزاء بل هو متصل في نفسه
كما هو عند الحس لكنه قابل لانقسامات غير متناهية وهو مذهب الحكماء
وحجة المتكلمين ان الجسم قابل للقسمة وكل ما هو قابل للقسمة ليس بواحد
وان القابل له وحدته والقسمة بانقسامه وهذا حسبه ... ان
الوحدة من الامور الاعتبارية لا وجود لها في الاعيان واحتجوا ايضا بان كل منقسم
يتميز بعض اجزائه بخواص مختلفة فيكون منقسما بالفعل متعددا بعدد
تلك الخواص العارضة لها فان مقطع النصف غير مقطع الثلث مثلا فان مقطع
النصف موصوف لها بصفة النصفية ولا يتصف بها ما هو كذا مقطع الثلث
والربع واذا كان لكل مقطع خاصية بالفعل وعندهم ان اختصاصه بالخواص
المختلفة يوجب حصول الانقسام بالفعل يلزم حصولها بالفعل واحتجوا

ايضا

أيضا أن هوية القسمين المتنافيين باطلة بالتقسيم إن كانت حاصلة قبل التقسيم
فهو المطلوب وإن كان التقسيم أعدم الجسم الأول وأحدث للقسمين فعلى
هذا لو شق بعوض برأس إبرته سطح البحر أعدم البحر الأول وأوجد بحرا آخر وفساده
بالعقل فثبت أن كل جسم ينقسم وأجزاؤه بعضه بل مركب من أجزاء وتلك الأجزاء لا
تنقسم. واحتجوا أيضا بأنه لو كان واحدا لجاز قيام الضدين به كحركة وسكون
وسواد وبياض قال ابن عرفة ويرد بأن ذلك في القسم بالفعل عندهم وإذا ثبت
أن فيه أجزاء لا تنقسم فهي متناهية وإن كانت ذات أجزاء أخر فيكون الجسم
مركبا من أجزاء لا نهاية لها وهو محال لأن كل كثير فالواحد فيه موجود فلو عدم تلك
الأجزاء التي هي غير متناهية إذا ضم الصغير فإن لم يزد القدر ولم يعد التأليف بعضها
بعضا وإن زاد كان التأليف سببا للقدر فنسبة القدر من بعضها لبعض
كنسبة الأعداد التي تركبت منها تلك القدر فإذا كانت نسبة القدر
نسبة متناه إلى متناه وجب كونه في أعداد هكذا كذلك قال ابن عرفة قوله
إن لم يزد القدر لم يعد التأليف بعضها بعضا فيه الطوسي إن لم يزد القدر لزم تداخل
الأجزاء واحتجوا أيضا بأنه لو كان جسم لا يتناهى لامتنع أن يصل إلى آخره
إلا بعد الوصول إلى نصفه ولا يصل إلى نصفه إلا بعد الوصول إلى ربعه وإذا كانت
الأجزاء لا تتناهى لا يصل إلى آخره أبدا واحتجوا أيضا أن الجسم مركب
من أجزاء متناهية أنه لو كان جسم مركب من أجزاء لا تتناهى لزم وجود ما لا نهاية
له محصور بين حاصرين وهما طرفا الجسم فالزموا النملة إذا قطعت جسما
أنها قطعت ما لا نهاية له فالتزموا الطفرة بمعنى أن النملة تطفر تارة من حيز
عندكم فيه محاذاة الجسم وتارة تصل إليه ويلزم أنها قطعت ما لا تتناهى
وهو محال ذكره المقترح والآمدي واحتجوا أيضا بأن النقطة موجودة بالاتفاق

وهي لا تقبل القسمة فإن كانت جوهرا إنما هو عين ما هو المطلوب وإن كان عرضا
لم ينقسم محلها وربما احتجوا بأن الحركة الحاضرة
غير منقسمة وربما كان الحاضر حاضرا بأسره لا بد أن يحصل في الحال الذي من
الحركة وربما امتنع أن يصير ماضيا ومستقبلا لأن الماضي هو الذي كان حاضرا في الآن
وفرغ والمستقبل هو الذي يتوقع حضوره ولما لا يخلو يكون شيء منه حاصلا
في الحال امتنع أن يكون ماضيا ومستقبلا فيلزم نفي الحركة أصلا وهو محال ثم
نقول الذي وجد منه الآن غير منقسم انقساما يجب أن يكون أحد نصفيه قبل الآخر
وربما يكون كل الكلام حاضرا هذا الخلف وإذا ثبت هذا فعينه النظر في ذلك
الجزء لكن لا يقبل القسمة تحصل بعده جزء آخر لا يقبل القسمة وكذلك الثالث
والرابع فثبت أن الحركة مركبة من أمور كل واحد منها لا يقبل القسمة التي يكون
أحد جزئيه سابقا على الآخر وأما بيان أن الأمر كذلك في الزمان فلأن الآن
الحاضر الذي هو نهاية الماضي وبداية المستقبل لا يقبل القسمة وربما لم يكن حاضرا
وإذا عدم يكون عدمه دفعة وآخر الآن العدم متصل بالآن الموجود وكذلك القول في
إثبات الثاني والثالث فإذن الزمان مركب من آنات متتالية كل واحد منها لا يقبل
القسمة وإذا ثبت هذا فنقول الفرد الذي يتحرك المتحرك عليه بالجزء الذي
لا يتجزى من الحركة في آن لا يكون منقسما وربما كانت الحركة إلى نصفه سابقة
على الحركة من نصفه إلى آخره فيكون ذلك الجزء من الحركة منقسما وذلك الآن من الزمان
منقسما وهو محال وإن لم يكن منقسما فهو الجوهر الفرد وفي الحجة الرابعة عشر نعين
تحصيل ما دل على أن وجود حركة لا تتجزى مستلزم وجود شيء لا يتجزى وهذه
برهانية فإن الحركة موجودة بالضرورة ووجود جزء من الزمان لا يتجزى مستلزم
ذلك وهذه حجة تبني على اعتقاد الخصم أن الزمان موجود والمتكلمون ينكرون وجود الزمان

اعتبارنا

اعتبارها واحتج الحكماء على نفي الجوهر الفرد بان كل متحيز فيمنه غير يساره
والوجه الثاني غير المكان لا يقال ذلك تغاير وجهين لانهما ان كانا جزئين
فهو ثبت المدعى والا لزم تغاير محليهما الثاني لو فرضنا خطا من اجزاء شفع
فوق احد طرفيه جزء وتحت الاخر جزء وتحركا على التساوي وتحاذيا فلا بد التقيا ملتقى
الجزئين فيلزم ان تنقسم الثالث لما قطع السريع في كل آن جزءا قطع البطيء
جزءا اقل والا لزم ان يقف وقفة في جزء ويقف في آخر فيلزم ان يكون البطيء لاجل
تخلل السكنات وهو باطل بما مر الرابع الجسم الذي اجزاؤه وتر وكان طلعه
مثلثه من الخط كل نصفه فيكون له من الخط نصفه فينتصف الجزء المتوسط ومن
برهن اقليدس ان كل خط يمكن تنصيفه وهو يقتضي ذلك الخامس اذا
فرضنا خطا من ثلاثة اجزاء على احد طرفيه جزء وتحرك الخط الى اليمين والجزء الى اليسار
فان انتقل الى ما فوق الثاني فهو كان الآن الجزء الثاني قد انتقل الى حيز الجزء الاول
وان انتقل الى ما فوق الجزء الثالث فقد قطع جزءا في حين ما قطع تحته جزءا او اكثر
فينقسم الزمان والحركة والمسافة اما الزمان فلانه في الزمان الذي قطع ما تحته جزءا
قطع الجزء جزءين فالزمان الذي قطع الجزء جزءا نصف ذلك الزمان واما الحركة فلان
حركة الجزء مقدار نصف حركة جزء ما تحته واما المسافة فلانه يلزم من انقسام
الزمان والحركة انقسام المسافة للتطابق السادس شكل الجزء ان كان كريا فاذا
انضم باجزاء وقعت فيه فرج لا تنضم اجزاء مثله فيلزم الانقسام وان كان غيره فله
فيه زوايا فينقسم السابع اذا ادرنا الرحى فيلزم قطع الطوق العظيم
جزءا فالصغير اما ان يقطع اقل من جزء فينقسم الجزء او جزءا فيتساوى
الصغير والكبير او يقطع تارة جزءا ويسكن اخرى فتنفك اجزاء الرحى فان
المعترض احتجوا ايضا بان الخط المركب من اجزاء فرد لا يتأتى ان يلاقي طرفه وسطه

جوهرين من جانبيه فان كان ما تحت احدهما بعينه ما تحت به الاخر فهو محال وان كان
بغيره فهو تسليم الشبهة والجواب ان الجوهر يجوز عندنا ان يماس جهة ستة
جواهر هو واحد وانه اذ عندنا انه محال ضرورة فنمنع الحكم في ذلك وانا اذا عندنا
نظر اي فنقول والجهات عندنا امور اضافية والشي الواحد يتصف بتلك بحسب ما اضافة
به عليه فتثبت الادلة فنقول اذا افترضنا جزءا اخر من الغبار بحيث يماس من ستة اجزاء
مماثلة له في القدر اليس ذلك جائزا بالاتفاق وان فرضنا جزءا فيكون مماسته
الستة مشتملا على مقدار ست مرات وذلك محال وقد اجاب بعض
الفضلاء عن هذا السؤال بانه لا يكون جزء بين جزء فهذا محال اذ يلزم منه
نفي الاجسام الطويلة والعريضة وفي ذلك مكابرة الحس واحتجوا
ايضا بان الجوهر اذا وقع في ملتقى جوهرين من سطح القسم باعتبار مماسته
من جهة واحدة والجواب ان وقوع الجوهر على جوهرين محال عندنا ولا يلزم
ان يلاقي الجوهر الفرد من جهة واحدة جوهرين اثنين واحتجوا ايضا
بان الخط المركب من تسعة اجزاء مثلا اذا قسمناه بنصفين فلا بد ان ينقسم
الوسط بنصفين لتعتدل القسمة والجواب ان ذلك لا يقبل القسمة
عندنا ولا يصح قسمه بنصفين عندنا الا اذا كانت اجزاؤه شفعا واحتجوا
ايضا على القطع بوجوه منها الاول اما اذا فرضنا سفينة تجري في البحر
والراكب فيها يقطعها ما يبطل الى اخرها ولولا القطع لما وصل الى اخرها اذ
كل حين يضع رجله فيه يقطع قطعة السفينة فيلزم ان يمتنع الموضع الذي
هو فيه والثاني انا لو وضعنا في وسط بئر طوله مائة ذراع حلقة فيها حبل
وفي ذلك الحبل دلو وبئر ثم اخذنا كلابا نربط حبلا طوله خمسون ذراعا
فاخذنا الحبل الذي في وسط البئر بالكلاب فجر حول الكلاب الى اعلى البئر وحول

الدلو

أثر لو بغير قطع أثر لو بالحركة الواحدة مائة والكلاب خمسين وهذا يلزم منه
الطفرة لا محالة وأيضا الرحى تتحرك ودائرة القطب لا تساوي دائرة
المحيط في الزمن الذي قطعت الدائرة الصغرى قطعت فيه الدائرة الكبرى
ولولا الطفرة لم يستقم ذلك والجواب يمنع الجميع بفرض تفاوت الحركات
باعتبار أن أجزاء الجسم كبيرة تتخللها سكنات وأخرى تتوالى وهذا ظاهر في
السفينة وفي الجبل والرحا وربما نشاهد في الرحا سرعة الحركة
في المحيط وبطء الحركة فيما يلي القطب وهذا دليل أعظم من المشاهدة انتهى كلام
الفتح وبه اختلط رفع الشيخ ابن عرفة الصفر عن أن أدلة الحكماء
إنما تتم في الجزء الموجود في الذهن لا في الخارج وأدلة المتكلمين في الجزء الموجود
في الخارج فهي سالمة من معارضتهم انتهى فقال الحكماء بل أطلقوا المتقدم الجسم
متصل في نفسه يقبل انقسامات لا تتناهى له والقابل لها ليس هو الاتصال لانعدامه
بعدمها والقابل يبقى مع المقبول فهو شيء آخر يقبل الاتصال والانفصال ويسمى
هيولى ومادة وهذا الاتصال صورة وبعض أحكامهما سبق قال المتكلمون
الموجود إما متحيز وقائم بالمتحيز أو لا متحيز ولا قائم بالمتحيز فالمتحيز هو الجوهر
والقائم به هو العرض والذي ليس متحيزا ولا قائما بالمتحيز هو الباري وصفاته
والحكماء يقولون العالم ينقسم إلى الجواهر والأعراض وفي أطلقوا المتكلمين
في اللفظ وخالفوهم في المعنى فإنهم يعنون بالعالم كل موجود بخارج فيه الوا
جب والممكن والقديم والحادث والمتكلمون يخصونه بالممكن الحادث والحكماء
يفسرون الجوهر بالموجود لا في موضوع وهو أعم من المتحيز والعرض بالموجود
في موضوع وهو أخص من القائم بالمتحيز وبيان ذلك أن الموجودات عندهم ثلاثة
أقسام لا محل ولا حال أو حال أو محل كالجواهر العقلية عندهم وهي النفوس

البشرية والعقول السماوية والمدبرات العلوية التي تدبر الأجسام الفلكية
وهي النفوس الفلكية وما ليس مدبرا ولا مؤثرا وهي الماهية الملكية
والشيطانية ثم الحال ينقسم إلى ما يقوم الماهية محل يقوم إلى ما لا يفتقر
والمحل أيضا ينقسم إلى ما يتقوم ويتقوم بما حل فيه كالنطفة إذا حلت فيه صورة
البشرية فإنها لا تبقى نطفة بل حقيقة أخرى وكذلك البيضة إذا حلت فيها صورة
الفرخ لا تبقى بيضة بل ماهية أخرى فسموا المحل المتقوم بالهيولى والمادة والحال المقوم
صورة وسموا المحل الذي لا يتقوم بما حل فيه موضوعا كالثوب بالنسبة إلى السواد
والبياض وسموا الحال فيه الذي لا يقوم الماهية بالعرض فقالوا على هذا كل موجود
إما أن يكون في موضوع أو لا فإن كان في موضوع فهو عرض وإن لم يكن في موضوع فهو جوهر
فالجوهر في اصطلاحهم أعم من الجوهر في اصطلاح المتكلمين فإن الهيولى
والمادة عندهم جوهر لأنها موجودة لا في موضوع والصورة أيضا جوهر فإنها وإن
كانت في محل فإن محلها ليس موضوعا بل مادة وهيولى ومجموع الهيولى والصورة
أيضا جوهر لأن ذلك موجود لا في موضوع والموجودات التي ليست متحيزة ولا قائمة
بالمتحيز من جملة الجواهر لأن كل واحد منها موجود لا في موضوع فالعرض في
اصطلاحهم أخص من العرض في اصطلاح المتكلمين من وجه فإنهم سموا بعض
الحال الموجود صورة والمتكلم يسمي الجميع عرضا وأعم من وجه فإنهم يعدون
النسب والإضافات من الأعراض والمتكلمون يقولون إنها اعتبارات عقلية
ويقسمون الأعراض إلى تسعة أقسام الأول الأين وهو كل ما يقتضي
نسبة الشيء إلى محله كالكون الحاصل للشيء ومتى وهو نسبة الشيء إلى زمانه
الثالث الوضع وهو الهيئة الحاصلة من نسبة أجزاء الشيء بعضها إلى
بعض وإلى الأمور الخارجة كالانتصاب والتربع وكون الشخص راكعا أو

ساجدا

ما جرى الرابع الملك وهو نسبة الشيء إلى ما يلابسه بحيث يتحرك
بحركته كالتقمص والتختم الخامس الإضافة المتكررة كالأخوة والأبوة
والبنوة السادس أن يفعل وهو صفة التأثير كالإحراق للنار السابع أن
ينفعل وهو صفة التأثر ككون الخشبة محترقة الثامن الكيفية وهي عبارة
عن الهيئة التي لا تقتضي قسمة ولا نسبة كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبو
سة قال الشيخ ... الدرة في شرح العالم الكبير هيئة قارة لا توجب تعقل
تعقل أمر خارج عنها ولا قسمة ولا نسبة بين أجزاء حاملها فقوله هيئة
هيئة يخرج الجوهر وقوله قارة يخرج المتى وأن يفعل وأن ينفعل وقوله ولا قسمة
يخرج الكم وقوله ولا نسبة بين أجزاء حاملها يخرج الوضع قالوا
وهي على أربعة أقسام كيفيات الكميات كالزوجية والفردية والاستقامة
والانحناء والطول والعرض والتسطيح والتخطيط والتجسيم والتقعير
والتحديب وثانيها ما يوجب استعداد الشيء لأن ينفعل ويسمى لا قوة كاللين
الموجب للانفعال بسهولة وليس المراد هنا ما يخفى بل هو أن يوجد لما أنه
لم يكن اسم محصل عنه بسلب مقابله ثالثها الهيئات الخارجة عن المحسوس
وهي إما عسيرة الزوال وسريعة الزوال فالأول الملكات كملكة العلم والكتا
بة وليست عبارة عن إحضار الإنسان المعلومات بل أن تكون له قدرة على إحضار علومه
من غير كلفة وجزالة ملكة الكتابة وسائر الصنائع والثانية تسمى أحوالا
كمرض المريض وصحته وربما انقلاب بين حتى تزول الصعبة بالعرض لا بالذات لما لكن
لا أن هذه الهيئات إن رسخت سميت ملكات وإن لم ترسخ سميت أحوالا رابعها
كيفيات المحسوسات وهي إما راسخة وغير راسخة فالأولى كحرارة النار وحلاوة
العسل والثانية إما سريعة الزوال وتسمى انفعاليات لانفعال موضوعاتها بها

كحمرة الخجل وصفرة الوجل او بطيئة الزوال كلونة الماء وهي ايضا انفعالية بوجه
اخر وهو انفعال الحواس فهذه اربعة انواع ووجه الحصر ان الهيئة المرسومة
اما ان تكون مختصة بالمقدار او لا الاول كيفيات الكميات والثاني اما ان تتعلق
به استعداد وكمال او لا الاول المسمى بالقوة واللاقوة اما ان توجب كمالا او لا الاول
الملكات والثاني الانفعالات انتهى التاسع الكم وهو كل صفة يصح باعتبارها التقسيم
وينقسم الى متصل ومنفصل فالمتصل كالثابت للحركة والسطوح والاجسام
والمنفصل كالثابت للعدد وينقسم ايضا الى قار وغير قار فالقار كالثابت لكل
جسم وغير القار كالثابت للزمان والحركة فصل الشيخ ذهب الرئيس وقسم
الحكماء الجوهر باصطلاحهم الى بسيط ومركب قالوا والبسيط ينقسم الى ما هو جزء المركب
والى ما ليس كذلك والجزء ينقسم الى حال في غيره وهو الصورة والى محل وهو المادة وما
ليس بجزء ينقسم الى مجرد عن المادة ومتعلق بها وهو العقل والى ما ليس كذلك وهو
النفس فان لها علاقة بالتدبير والمركب ينقسم الى ما لا نفس له كالجماد والى ما له
نفس وهو ينقسم الى نباتي وغير نباتي والثاني الفلك والاول اما ان يكون له حس
او لا والثاني النبات والاول الحيوان والحيوان ينقسم الى ناطق كالانسان
وغير ناطق كالعجمي فصل الواجد الجوهر اذا جنس الاجناس لا اشتراك بعده
ثابتة العرضيات والانسان نفسه نوع الانواع لا اختلاف بعده الا بالعرضيات
كالجنس او الاصناف والاشخاص كانقسام الانسان الى الترك والزنجي وزيد
وعمرو وبكر فصل اعلم ان مقتضى هذا التقسيم على اصولهم اشكالات
ثلاثة الاول ان الجوهر لو كان جنسا لهذه الانواع لكان امتياز بعضها
عن بعض بالفصول الذاتية والفصول مقومات فكل نوع منها مركب من الجوهرية
وما تميز به عن غيره من الانواع فتكون كلها مركبة وقد زعموا ان بعضها بسيطة

الثاني

الثاني أنّ أنواع الجواهر جواهر وفصولها مقومات لها ومقوم الجوهر جوهر
فالفصل جواهر وإذا كانت جواهر فقد شاركت أجناسها في الجوهرية واشتركت
فلا بد أن تمتاز بفصل لأنّ ما اشتركت به فصل ثبتنا تركيبات الجوهرية ويتم زوال الكلام في
ذلك كالكلام فيما قبله ويتسلسل الثالث أنّ فصول الجواهر إذا كانت
جواهر فلا بد أن يكون مساوية للأنواع أو أخص منها أو أعمّ والأول باطل لأنّ
مساويه للنوع يكون أحد الأنواع الداخلة تحت الجنس المتحرك وأخذ النوع غير المقوم
لا خفاء والثاني باطل أيضا لأنّ النوع لو كان أعمّ من فصله لكن الفصل كافيا في فصله
والثالث واضح البطلان وأجيب عن الأول بجواب إقناعي وهو
أنّ المجرد نوعه في شخصه فيكون منفصلا بذاته عن المركب وعن الثاني بمنع
وجوب أن يكون لكل فصول المركبات فصلا بل لا يلزم أن يكون فصل الشيء مساويا له في
الجنسية وعن الثالث باختيار أنه مساو للنوع ولا نسلم أنه يلزم من أنه
مساو للنوع أن يكون مساويا لجنسه لأنه غير مركب من ذلك والنوع مركب منه
ومن الجنس فكم يقول أحد النوعين المتساويين ويتميز الآخر قالوا والجوهر المقول على
هذه الأنواع الجنسية مقول بالتشكيك لامتناع قبوله الأشدية والأضعفية لأن
هو من خاصية المشكك وذهب بعض الأوائل إلى أنّ جنس الأجناس
واحد وهو الموجود وردّ عليه بأن شرط الجنس أن يكون مقولا بالتواطؤ والموجود مقول
بالتشكيك فلا يكون جنسا وشرطه أن يكون داخلا فيما حمل عليه بحيث يتوقف فهمه
عليه قالوا ولا يمتنع فهم ماهية الموجود من الحقائق بدون فهمه فلا يكون جنسا
وقال بعضهم الأجناس العالية اثنان الجوهر والعرض قالوا لأنّ كل موجود
إما في موضوع أو لا والأول العرض والثاني الجوهر وهذه قسمة حاصرة وقال
بعضهم الأجناس أربعة الجوهر والمضاف والكم والكيف قالوا لأن الموجود إما

ان لا يكون قابلا للقسمة او النسبة او يكون كذلك والاول اما ان يكون له
موضوع او لا والاول الكيف والثاني الجوهر والثاني من قسمي التقسيم يقابل
القسمة هو الكم وقابل النسبة هو المضاف وادرج الكاتبي تحته الاين والمتى والوضع
والملك وان يفعل وان ينفعل ومن ينتسب الى التعليم منهم كارسطو واتباعه
ان المقولات عشر مقولة الجوهر ومقولات العرض التسع وليس لهم على الحصر
دليل سوى الاستقراء وهم مع ذلك يزعمون ان بعضها من انواع بعض وستعرفه
ان شاء الله قال ابن التلمساني والمتى حصول الشيء في الزمان وذلك اما فيه
واما في طرف الزمان كان يكون في آن من الآنات فيقع في طرف الزمان انه في آن من الآنات
والفرق عندهم بين الآن والزمان ان الزمان يقبل التجزئة والآن لا يقبلها
وليس بمقدار ونسبته الى الزمان نسبة النقطة الى الخط وكذا ينقسم الاين الى
حقيقي وهو المساوي لقدر الحال فيه ومجازي وهو ما هو اوسع منه كقولنا الماء
في الكوز اذا كان ملآن حقيقة وزيد في البيت وفي البلد وفي الدار مجازا وكذا
انقسم المتى الى حقيقي وهو كون الشيء في الزمان الذي يطابق وجوده وما يفضل
عنه كقولك كسوف الشمس في ساعة كذا او بعض عنه كقولك كسوف الشمس
في يوم كذا او شهر كذا او سنة كذا والفرق بين الزمان الحقيقي والمكان الحقيقي
ان المكان الحقيقي لا يمكن ان تنسب اليه اشياء كثيرة فيكون مكانا لكل واحد
منها على سبيل الحقيقة اذ الاجسام لا تتداخل بخلاف الآن الواحد وقال ابو حيان الوضع
هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين نسبة تقع بين اجزائه وبين جهات اجزائه في ان
يكون لبعضها موازاة او انحراف بالقياس الى بعض اجزائه ونسبة الاجزاء بالنسبة
الى امور اخر خارجة عن الجسم الذي هو موضوع تلك الهيئة اما متحاوية او متمكنات
محوية كالقيام والقعود والاستلقاء والاضطجاع والتربع والانحناء فان

القطب

المنتصب وكون الجميع بحيث يكون لاجزائه بعضها الى بعض هذه النسبة فحق
الوضع فان باختلاف هذه النسبة من الجزئين بعينهما تختلف حال القيام وال
القعود ثم ان الوضع يطلق بالاشتراك لثلاثة معان احدها ما تقدم وكلام كل
ابن سينا و[illegible] والاستاذ انه يشترك في الوضع نسبتان كما تقدم الثاني
ما يقال على الكم المتصل وذلك ما يعرض للكم المتصل من كونه بحيث يمكن ان يعرض له
اجزاء متصلة ويشار الى كل واحد منها انه اين هو من الآخر وهذا الوضع غير معنى
الوضع الذي هو المقولة والفرق بينهما هو انه ليس للكمية واجزائها المعروضة جهات
بذاتها بل بسبب وجودها للجسم واما الجسم واجزاؤه المعروضة فلها جهات
بذاتها واما الثالث فما يقال عليه الوضع بمعنى كل ما يكون في جهة معينة بحيث
يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فيقال انه ذو وضع سواء كان له اجزاء بالقوة
او بالفعل او لم تكن وعلى هذا يكون للنقطة وضع اذ يمكن ان يشار اليها اشارة حسية
ومن الاضافة وهي النسبة المتكررة وهي الهيئة التي تعقل ماهيتها بالقياس الى تعقل
هيئة اخرى وتكون تلك الهيئة ايضا معقولة بالنسبة الى الهيئة الاولى سواء
كانتا مختلفتين كالابوة والبنوة او متفقتين كالاخوة ويشترط كل نسبة اضا
فية اذ النسبة التي هي الاضافة وان كانت هيئة معقولة بالقياس الى تعقل
امر اخر لكن ذلك الغير ليس يكون معقولا بالقياس الى تعقل النسبة فيها
لنسبة التي لا توجد فيها الهيئة التي هي نسبة غير اضافية والتي يوجد فيه الامران
هي الاضافية فــــ الى المنتصب والنزال وقد تعرض الاضافة للمقولات
كلها بعروضها للجوهر كالاب والابن وعروضها للكم المتصل كالصغير والكبير
وعروضها للكيف كالحار والبارد وعروضها للمضاف كالاقرب والابعد وعروضها للا
ين كالاعلى والاسفل وعروضها للمتى كالاقدم والاحدث وعروضها للوضع كالانتصاب

انتصابا وانحناء وعرضها الملك في الكساء والأعرى ومعروضها الفعل في القطع
وعرضها الانفعال في الشيء تقطيعا وتسخينا والملك وهو النسبة الحاصلة للشيء
بحسب المحيط به وينتقل بانتقاله كالتعمم والتقمص والتختم والتسلح ومنه
ذاتي كالهرة بالنسبة إلى إهابها ومنه عرضي كما في الإنسان من قميصه وخاتمه والعرض منه
[illegible] ابن التلمساني في شرح هذه المقولة فتحصل له [illegible] في الأول
الإحاطة إما بكل الشيء كإهاب الهرة بأجابها وهو ذاتي أو إحاطته ببعضه وهو عرضي
كما في الإنسان من قميصه وكون البعير مسرجا ملجما والشرط الثاني أن ينتقل بانتقاله
فلو وجد [illegible] بدون [illegible] فلا بد أن ينتقل بانتقاله والمحيط به كما لو وضع القميص
على رأسه أو كان محيطا بالمحوي لا ينتقل بانتقاله ككوز على الخمة فليس بملك وقد
يعبر عن هذا الجنس بالجدة والوجد أيضا والوجد يرجع إلى النسبة لا يطلق إلا مع
السكون [illegible] بحيث يسكن بسكونه [illegible] انتهى كلام ابن التلمساني وهو ملخص من كلام
القطب وشرطه أن يجعل كون [illegible] للذات بل لا بد أن يتجدد ويتصرم
مثل التسخن ما دام يسخن لأنه إذا حصلت السخونة مثلا يقال تسخن بل يقال حينئذ
من جملة الكيف فلا بد أن يشتهر بالزيادة وشرطه أن يفعل أيضا وفي ذلك
في الانفعال كالتقطع ما دام الشيء متقطعا لأنه إذا حصل وانقضى صار من مقولة
أخرى والنسبة بمقتضى النسبة سبعة أقسام الأين والمتى والإضافة والملك وأن
يفعل وأن ينفعل والوضع وقد جمعت [illegible] باجتماع التسعة مع الكم ثم
وهو الجوهر وجملته [illegible] زيد الطويل الأزرق ابن مالك في بيته بالأمس كان متكي •

• بيده غصن لواه فالتوى • فهذه عشر مقولات سوى •

وجمعها بعض الأذكياء في بيت واحد وهو

• قمر عزيز الحسن ألطف مصره • لو قام يكشف غمتي لما انثنى •

مراد

ومراده بالقسم الجوهر وعرض بالكم والحيز الكيف والنطق ما لا فيه ومن ما ثبت
وقبل الوضع ويكشف ان يفعل ومتى الملك وانشئ ان ينفعل انتهى كلامه بمعنى
قال الامام الفخر العرض الكم اما ان يقبل القسمة ولا يكون بين اجزائه
حد مشترك وهو العدد واما ان يتصل وهو المقدار وهو اما ان يقبل القسمة في جهة
واحدة وهو الخط او الجهتين وهو السطح او في الثلاث وهو الجسم قال الشيخ
شرف الدين الكم عبارة عما يقبل التفريق لذاته وينقسم الى متصل وهو ما يكون بين اجزائه
حد مشترك اي تتلاقى عنده وتتصل باعتباره كالنقطة الواقعة بين القطعتين
في الخط وكالآن بين الماضي والمستقبل والى منفصل وهو ما لا يكون بين اجزائه
حد مشترك كالعدد والمتصل ينقسم الى قار كالخط والسطح والجسم التعليمي
والمراد بالتعليمي الامر المجرد الطول والعرض والعمق بدون مادة وغير قار
الزمان انتهى وانما هذا على اصطلاح الفلاسفة المتقدم وذلك ان الجوهر اما ان
يكون محلا لجوهر آخر وهو الهيولى او حالا وهو الصورة او مركبا منهما وهو الجسم او لا
يكون حالا ولا محلا وهو المفارق كالنفوس والعقول واما مذهب الاشاعرة فعندهم
تقرر ان الجوهر هو المتحيز فان كان يقبل القسمة فهو الجسم على المذهب المشهور
دل على جسم او جسمان مثلا ان تركب من جوهرين وهذه الصورة المشهورة جوهر لا عرض لها
عرض وجميع ذلك حادث كما سيأتي ان شاء الله عشرنا الى العشر الذي اختلفوا
فيه فاحتج المتكلمون على نفيه بان كل موجود اما ان يكون متحيزا وهو الجوهر او
قائما بالمتحيز وهو العرض او لا متحيزا ولا قائما به وهو الله تعالى واعترض
بان هذا التقسيم ليس هو بعين ذاته تعالى ولا صفاته واحتجوا ايضا
بانه لو كان موجودا غير متحيز لكان مشاركا للباري في هذا الوصف اخص
وصفه وهو التغير من الاحياز والاوضاع والاشكال والمقادير ولكن النص

ضعيف بان التخصيص معنى لا جائز الا في امر سلبي والاخص وصف الشيء فلا يكون
سلبيا واحتجوا ايضا بان الاخص وصف الباري صفة ثبوتية له لا تخصيص فلو
تخصص غيره بها فاما ان يكون باعتبار مشاركته في ذلك الاخص او باعتبار غيره فان
كان الاول لزم مماثلة واجب الوجود وهو محال وان كان الثاني لزم تعليل حكم واحد
بعلتين وهو محال وهذا ايضا مبني بان التخصيص امر ثبوتي والسلب لا يكون اخص
لا يكون معللا بالاخص ولا بغيره فيبطل هذا الكلام واحتجوا ايضا بان
ما لو قام الدليل على ان واجب الوجود لا يكون الا واحدا فلو تخصص غيره عن جهات
الممكن لكان ان يكون واجبا وهو محال لقيام الدليل على وحدة الواجب وبيان الملازمة
انتفاء الامكان على تقدير اثبات التخصيص من جهتين احدهما ان الامكان يستوي
جهات التقابل في الافراد والاشكال والازمان والمحال اذا انتفى الكلام بقي وجه
الامكان الثاني اذ كل ممكن لا بد ان يتعلق به تخصيص واجب الوجود فلو تخصص
من جهات التخصيص الممكنات التي يتعلق به تخصيص بالفعل فيمتنع ان يكون
ممكنا وهذا ضعيف فانه تخصص جهات التقابل في الممكنات في العقل وتقابل في
هذا الممكن المعروض وجوده وعدمه فرع الجهات تدل على امكان الوجود
والعدم وعدم الدليل لا يلزم منه عدم المدلول ولو فرض موجود اخص من الاجسام وهو
ممتنع بزمان يجوز تقدمه عليه وتأخره عنه لجاز ان يكون مخصصا بارادة المخصص
فلا ينافي الامكان فقال ابو جعفر ونزيد من ذلك بعض الحذاق فقال المدعى
موجود فيه لا متحيز ولا قائم بسوى الله تعالى اما ان يكون من باب العلة والمعلول ثم
تتوجه الحكاية فيه بالكلام السابقة واما ان يكون على خلاف ذلك وهذا يبطله
دليل السمع القاطع بان الله كان ولا شيء معه وذلك الدليل هو الاجماع فلا يقوم سوى
الله سبحانه وصفاته وان كان المدعى انه ليس متحيزا ولا قائما بالمتحيز حادثا فيجب

باطل ايضا

بالكل ايضا لانه اما ان يدعي تناهيه او عدم تناهيه وعدم التناهي مع الحدوث ممتنع
فان الاولية تنافي عدم النهاية وعدم النهاية تنافي الاولية وان ادعى تناهيها
فلابد ان يكون في ناحية من العالم وحينئذ فاما ان يكون فيها لابثا او منتقلا عنها
فان كان الاول فهو ساكن وان كان الثاني فهو متحرك والحركة والسكون من صفات
الجواهر فهو اذن جوهر فلا واسطة بين الجواهر والاعراض وهذا حسن انتهى
واحتج الفلاسفة بان احوال النفس التي هي صفتها منافية لاحكام سائر الاجسام
فدل على انها خارجة عن حكم الاجرام فانا نرى كل قوة في جسم تضعف عند الاستعمال
وسائر الافكار العقلية تنمو عند الاستعمال ونرى للانسان خاصية في اخراج ما له من
القوة الى الفعل بالتعليم الرغبي ذلك ونحن نقول اما المانع من اختصاص بعض سائر
جسم باعراض لا توجد في غيرها وكيف يستبعد منكم مثل ذلك وعندكم خواص
التركيب من العجائب ما لا يحصى كثرة وقد عرف العقلاء ان حجر المغناطيس يختص بجذب
الحديد دون سائر الاجسام فلم يستبعد بذلك في طلب العلو والمعتمد لكم في
هذه المسألة ان قالوا ادراك المعاني الكلية لا يصح ان يكون في متحيز اذ كل متحيز قابل
للقسمة فلو كان المتحيز لانقسم عند انقسامه وذلك باطل فتعين فيه ان يكون غير
متحيز وهذا مبني على ابطال الجوهر الفرد وقد تقرر اثباته قال الشيخ
شيخ في الجزء سلمنا ان كل متحيز قابل للقسمة لا انه قابل للقسمة عند قيام المانع
ان يقوم الواحد بالواحد وعند انقسام محله لا ينبغي كما يقول الخ هذا شيء عرض التنا
ليف بالحق اذن ان هذه المسألة من مواقع العقول ولا يخلو من الشك في ذلك الشك
في حدوث العالم فاذا اثبتنا حدوث الاعراض والجواهر وبينا افتقارها الى الواجب
قلنا وانه يصح منه بعثة الرسل وتبينا وجه دلالة المعجزة على صدق الرسل امكننا
ان نستدل على حدوث ذلك بالسمع سواء عقلنا ماهيته ام لم نعقل وفي الحديث

كان الله ولا شيء معه واجمع المسلمون عليه قاطبة . فصل
قال الابيري الجواهر غير مركبة من الاعراض خلافا للنظام والنجار ودليلنا لو تركبت
من الاعراض لما قبلت الاعراض لامتناع قيام العرض بالعرض وعند النظام هو اجزاء والنجار
ماهية الجسم مركبة من لون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة فيبطل
لتساويها في التحيز اما في التحيز وتباينها في الوانها وطعومها وروائحها وما به
الاشياء كغيرها به الامتياز وهي متماثلة كما تقدم خلافا للنظام والنجار ايضا . على
قولهما انها لو تركبت من الاعراض المختلفة فهي مختلفة وقد تقدم ابطاله وعند
المتكلمين لم تقدمه اول الفصل وعند المحصل لا جسم مركبة خلافا للفلاسفة
لنا ان الجوهر حاصل في الحيز وذلك لا يعقل في العرض وانما يعقل في الجواهر

وصل نعرف احكام الجواهر والاعراض ونتكلم الان على احكام
العرض . قوله فكل العرض يستحيل القيام بنفسه خلافا للبصريين في اثباتهم ارادة
حادثة لله لا في محل والجهمية في اثباتهم علوما حادثة لا في محل وهذا محال لانه لو
قام العلم مثلا بنفسه فان لم يعلم به بطلت حقيقته اذ خصوصيته ذلك وان علم به
فالعالم به ان كان غيره لم يبق تخصيص لاقتضائه وان كان نفسه فباطل وان كان كذلك يعلم
عالما بنفسه لا بعلم زايد عليه وذلك مما يجري الى ان يكون الاسود اسود لذاته
وفيه ابطال للاعراض جميعا وذلك يودي الى ابطالها لان قيامها بنفسها يرفع وجودها
وما ادى ثبوته الى نفيه فهو ممتنع ولانه لو جاز ذلك في هذين لجاز في كل معنى ان
يستغني عن المحل وفيه هدم القواعد باطلان بان المعنى انما يجب لمن قام به
فاذا لم يقم به فنسبته اليه والى غيره على السواء فلا يوجب حكما لعدم الاختصاص
ويلزم التسلسل لان ذلك العلم وتلك الارادة يتوقفان على علم حادث وارادة حادثة
ثم كذلك وغير ذلك مما يأتي بيانه ان شاء الله ومن احكامه امتناع قيامه بمحلين

خلافا

خلافا لابي هاشم من المعتزلة فانه زعم ان التاليف معنى يقوم بجوهرين وهو باطل
لان المعنى لا ينقسم فلو قام بالمنقسم لكان انقسام محله انقساما للحال
فيه وذلك باطل وايضا لو جاز قيام عرض واحد بمحلين لزم حلول جسم بمكانين اذ لا فرق
بين حلول الواحد في محلين وذلك باطل ضرورة واورد عليه انه لا يلزم من حلول الاعراض الكثيرة في
محل واحد كالحركة والسواد والعلم مثلا ان يجوز حلول الجواهر الكثيرة في حيز
واحد فكذا ها هنا قال الوجوه والحق ان ثمة مخالفة
وذلك ان معنى حلول العرض في المحل حصوله فيه على سبيل التبعية فيه ولا مانع
من تبعية شيء لشيئين بخلاف ... وامر بنفسه فيه ... ومعنى حصول
الجوهر في الحيز كونه بحيث يمنع غيره ان يحل فيه كله اذ لا تداخل فالحاصل ان هذا
نص الفارق بهذا الاعتبار بطل القياس وما يلزم من بطلانه ها هنا بطلانه في محل
النزاع ضرورة الشيء كالعرض ... مثله والحكم ... حلول ... متعدد في
ان واحد والحكمة ... فهي ... واحد ... في ذلك بين جوهر
وعرض فتامل ذلك فانه وايضا لو قام العرض الواحد بمحلين امتنع الجزم بان
السواد المحسوس في هذا المحل هو السواد الذي هو في ذلك المحل لانه اذا جاز قيام
الواحد بالمتعدد احتمل ان يكون هذا هو ذاك وذلك باطل ضرورة فانا نجزم بان
العرض الذي في هذا المحل غير الذي في ذلك المحل زاد القطب ان قال اعتقاد كون
المحسوس في احدهما غير المحسوس في الآخر يؤدي الى الشك في الاشتراك بالاشخاص
بالواحد اذ ليس فيه ما يتميز به السواد القائم بمحل عن السواد القائم بمحل آخر
والشك في الضروريات باطل فما ادى اليه باطل وايضا لو قام العرض الواحد
بمحلين لزم اجتماع علتين على معلول واحد وذلك لان علة تشخص العرض محله اذ لا يعقل
بدون محله اي يوجد متشخصا بدون محله فاذا كان محلان له لزم اجتماع علتين

على معلول واحد وذلك أن علة تخصيص العرض بمحله إذ لا يعقل بدون محله أي لا يوجد
متخصصا بدون محله إلا إذا كان محلا له لزم اجتماع علتين لتخصيصه وذلك باطل
إذ قد علمت بطلان الحاصل ومن أحكام العرض أنه لا يوجب حكما إلا لما قام به خلافا
للمعتزلة فإنهم زعموا أن الباري سبحانه وتعالى متكلم بكلام هو حروف وأصوات يخلقها
في جماد وهذا باطل فإن نسبته لكل ما لم يقم به نسبة واحدة وليس عوده لبعض
أولى من بعض وقد تقدم حكم قول جمهور المعتزلة في العلم الحادث وفي الإرادة
الحادثة ومن أحكام العرض أن ما لا يشترط في حكمه الحياة وما لا يشترط فيه الحياة لا يتعدى
حكمه محله وزعمت المعتزلة أن الصفات التي تشترط في الحياة إذا قامت بجزء من
جزء أوجب الحكم للجملة وهذا باطل فإن الإنسان يحس من نفسه الفرق بين بعض
الأعضاء دون بعض في حركة بعض الأعضاء وعدم حركة بعضها وقد يقدر على الشيء ولا
يقدر على البطش والمشي ومن أحكام العرض استحالة قيام العرض بالعرض لأنه
لو قام به لم يخل إما أن يقوم بمثله أو ضده أو خلافه والقسمة حاصرة فإن كل موجودين
لا يخلو إما أن يتساويا في صفات النفس أو لا فإن تساويا فهما مثلان وإن لم
يتساويا فلا يخلو إما أن يصح اجتماعهما أو لا يصح فإن صح اجتماعهما فهما خلافان
كالبياض والحلاوة وإن لم يصح اجتماعهما فهما ضدان كالسواد والبياض لا جائز
أن يقوم بمثله أو ضده لما فيه من اجتماع المثلين والمتنافيين ولا جائز أن يقوم
بخلافه فإن نسبته لكل خلاف إليه نسبة واحدة فلو جاز ذلك لجاز أن يوصف
العرض بالسواد والبياض والحركة والسكون وهو معلوم البطلان بالضرورة
وقـــال الإمام لو قام العرض بالعرض لم يخل المقوم به أن يكون قائما بنفسه أو بغيره
ويتسلسل بالكل الدليل على استحالته وإن لم يجز ذلك العرض إما جوهر أو
عرض فإن كان عرضا فالكلام فيه كالكلام فيما تقدم وإن كان جوهرا فهو بعينه لا معنى له غير وجوده

بحيث

بحيث الجوهر وما معنى لقيام احدهما بالآخر ان كل واحد منهما شيء وكلا يتبعه فيما معه بلا
بكونهما قائمين قائمين بالجوهر وقال المقترح لو قام عرض بآخر لم يخل اما ان يكون
مثلا وضدا او خلافا والاول باطل لما يلزم من اتصافه بحكمه فيلزم كون العلم عالما والقيام
العلم به وايضا فالترجيح من غير مرجح اذ ليس كون احدهما قائما والآخر مقوما به
اولى من العكس والثاني باطل لانه يحكمه ايضا فيكون السكون متحركا والعلم
جهلا وهي بحيث فساد والثالث كذلك للزوم الترجيح بلا مرجح وقال
السنوسي لو قبلت الصفة صفة لزم ان لا تعرى منها صفة كالذوات وذلك يؤدي
الى التسلسل والذي يظهر ان هذا الدليل انما يتم في المتماثلين لانها التي يقال
فيها المثلان كما ان المثلين ما يجب لاحدهما وجب للآخر ويستحيل عليه ما استحال
عليه ويجوز عليه ما جاز واما الضدان والخلافان فلا يتاتى فيهما هذا التقرير
والله اعلم وفي حاشية المحلي وهم الحكماء بان السرعة والبطء عرضان قائمان بالحركة
واجاب ان البطء والسرعة عبارتان عن تخلل سكنات في الحركة والسكون
المتخلل للحركة والحركة كلاهما قائم بالجوهر وكذا السرعة فان فيها سكنات
قليلة فتلك السكنات والحركة قائمة بالجوهر فلم يقم العرض بالعرض قاله القطب
وقال معمر من المعتزلة السواد يقوم به اي بالبياض اللونية وذلك لانه يرى
السوادية والبياضية موجودة واللونية كذلك وهي حالة في البياض وهما
عرضان فقد قام العرض بالعرض والجواب منع ان الاشتراك في العرض ودعوى
ان اللون معنى حال في اخصه بالاشتراك اللفظي اذ لو لم يكن كذلك لكان اللون جنسا
للبياض والسواد والجنس جزء من النوع فلو كان اللون صفة للبياض لكان متاخرا
عن البياض والجنس لكونه جزءا متقدم على النوع فيلزم كون الشيء الواحد
متقدما متاخرا وهو محال وبيّن شيخنا الاكمل ما يلزم ان يكون الالهية قائمة بمحل

الباقي لا بالبقاء وايضا نعلم ايضا بان كون العرض حالا في محل ليس هو نفس
العرض وليس امرا عدميا لان نقيضه لا حلول فيتعين ان يكون وجوديا وقائما
بالعرض وكونه قائما به ايضا ليس نفسه ولا امرا عدميا وكذلك فان قال بحال هنا اعراض
لا نهاية لها يقوم كل واحد منها بالآخر والجواب منع كون الحلول صفة
وجودية ولئن سلم فدخول ما لا نهاية له من الصفات في الوجود دفعة وهو محال لان
لان ذلك المجموع لابد ان يكون حالا في محل فيكون ذلك الحلول صفة خارجة عن المجموع
وداخلا فيه لانه فرد مما لا نهاية له فيكون الشيء داخلا خارجا معا وهو محال
ومن احكام الاعراض استحالة بقائها عند جمهور المتكلمين خلافا للفلا
سفة والمعتزلة فانهم قالوا بصحة بقاء بعض الاعراض كالطعوم والالوان ومنعوا
استحالة بقاء الحركات والاصوات والارادات وتردد القاضي في بقائها وكان
المتقدمون من الاشعرية يبنون ذلك على ان الباقي باق ببقاء فيقولون لو
بقيت لزم قيام المعنى بالمعنى وصار المتاخرون الى ان الحكم بالبقاء ليس من
الصفات المعللة فقالوا لو كانت كذلك لكانت صفات الباري سبحانه باقية ببقاء
ولزم قيام المعنى بالمعنى ثم ذلك البقاء باق ببقاء فيلزم التسلسل فلما بطل هذا
الدليل احتجوا بدليل اخر فقالوا لو بقيت لكان فناؤها جائزا واذا كان جائزا
افتقر في ترجيح عدمها الى مرجح ويستحيل ان يكون ذلك الفاعل لان التضاد
معقول من الجانبين فليس طرو احدهما على الاخر باولى من العكس وان كان بغير الضد
فهو اما ان يقتضي عدمه لذاته فان لم يقم بها ما يوجب له حكما لانتفى وان قام به فلا
يخلو اما ان ينتفي في الزمان الاول فيلزم ان يجامع وجوده وان كان في الزمان
الثاني ثم لزم تاخر صفة النفس وتاخر صفة النفس محال لان انتفاء المعنى
الحكم لنفسه فلا يتاخر وان كان اعدامها بالفاعل المختار فالفاعل المختار لا يفعل

العدم

نسبة العدم

العدم لان العدم لا شيء ومن جعل شيئا لا شيء لم يجعل شيئا ونازع القاضي
رحمه الله في هذا القسم وزعم انه لا يمتنع نسبة العدم الطاري للفاعل المختار والزم
عليه العدم السابق فانهما ان جعل معقولهما لا يختلف وفرق القاضي باختصاص الطاري
بالزمان فافتقر الى المخصص بخلاف السابق فانه مستمر من الازل فاستغنى عن
المخصص فلا جرم لا تردد في صحة بقاء الاعراض وقد افرد هذا الكل الدليل لانه
قيل لو بقي العرض لامتنع زواله وانعدامه واللازم باطل فالملزوم مثله اما بيان الملازمة
فلان العرض يستحيل زواله بنفسه اذ لو زال بنفسه لكان ممتنعا لذاته ويلزم على
ذلك انقلاب الممكن ممتنعا لانه قبل الزوال كان ممكنا ولا بزوال ايضا لمؤثر لانه
موجب بالذات لكونه بالضرورة وجود ذلك الضد الطاري في المحل مشروط بعدم
الضد السابق من المحل فكون الضد عليه يلزم الدور ولا بزوال العرض بمؤثر عدمي لانه
موجب عدمي وان شرط وجوده فان شرط وجوده هو الجوهر فيعود الكلام
اليه ويلزم الدور فانه يقال عدم الجوهر لا يكون لنفسه فيكون لمؤثر وجودي
لما بيناه فيلزم الدور لما مر او مؤثر عدمي او زوال شرط وذلك الشرط ان كان
عرضا لزم الدور وعكسه ان كان جوهرا او عرضا لزم ان يكون لكل جوهر شرط وكذا الجوهر الآخر
لا الى نهاية وهو محال ولا بزوال ايضا بالفاعل المختار لما تقدم واورد عليه بان
زوال العرض بنفسه بعد زمنه من بقائه قولكم يلزم ان يكون ممتنعا قلنا هو
لازم لكم ايضا لانه اذا لم يبق العرض زمنين لزم ان يكون عدمه تقتضيه ذاته فيلزم
ان ينقلب الممكن ممتنعا قال في شرح الطوالع وفيه نظر اذ لقائل ان يقول
لا يبقى نسبة عدمه الى ذاته بعد زمنه لان ما بالذات لا يختلف ونسبة سائر الازمان الى
ذاته سواء فترجيح بعضها للاعدام يحتاج الى مرجح بخلاف نسبة الاعدام الى ذاته في ثاني
زمان وجوده لان الذات بعد تعين هذا الزمان سائر الاوقات لوجودها اقتضت

العدم بمعنى ان الله سبحانه خلقها على ذلك لا تستغرق الوجود لا زمنا واحدا
ومن يستبعد ذلك لزمه استبعاده في الحركات ونحوها من الاعراض السيالة
بما ذكرته من سبق الزمان غير صحيح وقد بينته واجاب الشيخ تقي
الدين عن لزوم الدور على تقرير انعدام الضد بالضد بان قال لا مانع من ان ينتهي
نسبة الاعدام الى الطارئ بان الله اراد اعدامه ووجوده لا بخلع وجود السابق
بنفيه وما ذكر من الدور معنى لا تقرير والاحتمال الثاني لا يرد لا اول وهذا على اصل المتكلم
الزم بانه يقول القابل للشيء لا يخلو عنه او عن ضده وزمان عدم السواد من المحل هو
بعينه زمان قيام البياض ولم يلزم منه محال والخلاء الجوهر عن العرض انما ملخصا
وهو مثل ما تقرر لتسليم تقي الدين المقترح في جعله زمان النفي هو زمان
لا تشتغل او هو نفسه وذكر لا احد على لغة اخرى فيها قول لا بأس بذكره هنا
وانتصاب بها قال لو امكن بقاؤه لا امتنع عدمه واللازم باطل اجماعا وحسا بيان
الملازمة ان عدمه حينئذ اما ان يكون واجبا او جائزا ولم يتعرض للنفي لا اول وكلامه
ظاهر وهو الوجوب لانه كان قبل ذلك ممكن يقبل الوجود والعدم فلا يصح ان يكون
عدمه واجبا ولا لا انتقل من الامكان الى الامتناع ثم قال وان كان ممكنا
فلا بد بمقتضى لا عدام اما بالفاعل او المنتفي اما ذات العرض او غيرها والقول بالذات محال للزوم
الانتقال من الامكان الى الاستحالة والقول بغير الذات اما وجودا او عدما والاخير
والوجود اما ضد او غيره والضد لا يصلح لان وجوده الطارئ مقارن لوجود العرض السابق وكذلك في الزمان
الثاني من وجوده ولا يمتنع وجود الغير ولما كان ذلك الضد ضرورة
اجتماعهما والثاني يمتنع لان وجود الكائنات امالا اول موجودا ومعدوما ولا وجود
ولا معدوم فلا اول يؤدي الى اجتماعهما وهو محال والثاني يلزم منه ان لا يكون
للكائنات في اعدام لا اول والثالث مبني على القول بالحال وابطاله بوجود لا اول

فمن الذي طرأ الكلام وما تنافى فيه وقال ابطل القول بالطرو تساوي النسبة
بينهما فليس جعل احدهما معدوما للآخر باولى من العكس واما ان لم يكن ضدا فهو
فاما مزيل للعدم وكونه كان الوجوب وجود ما ثاني واما ان كان عدم شرطه فاما ان يكون
خارجا لوجود العرض او كان داخلا عليه ولان محال الا يلزم عليه من اجتماع
المبطل لانتفاء العدم وان كان الثاني والثالث فبطلانه مما قد سبق واما ان كان
عدمه في الزمان الثاني مع زمان وجوده فيه لغير مقتض فيلزم الترجيح بلا مرجح
وهو محال فجميع الطرق المقتضية للاعدام في هذه المسألة فيما ذكرناها تقريرا
ونقضها مما يجري على القواعد العادية بقواعد الاصول انتهى **قلت**
وحاصل الطرق الثلاث ان الاعراض لا تبقى بعضها من زيادة والنقص ومما
عثرا في ما ليس في الاحكام ومن احكام الاعراض انها لا تنتقل قال الحكماء لان
تشخص افرادها ليس لنفسها ولا للوازمها ولا لمحلها لا تعاطى في انتقالها
ولا العوارض الحالة فيها لتوقف حلولها على تعينها بحلولها فاذا تنتقل
عنها بخلاف الجسم فانه غني مطلقا في تشخصه الى الحيز بل يتعين وهو حاصل باعتبار
الحيز هذا كلام البيضاوي في **قال** الشيخ ان عرفت قوله بخلاف الجسم فانه
على قول المتكلمين لا تتم فانه لم يعلم حاجة الجسم في تشخصه الى الحيز لتشخصه
بغيره ولم يات بدليل **وقال** ابو جعفر ما ذكر من كون الجسم لا يتوقف في
وجوده وتشخصه على الحيز ممنوع لان التشخص مما يستغني عن الحيز فانه يتغير
دونه وهي دعوى لا دليل عليها والمتبادر الى العقل امتناع تشخص جوهر دون حيز
قال واستغنى ما نص عليه الائمة من كون الحيز صفة نفسية للجوهر تعين على ما ينبغي
عليه انتهى **قلت** انظر قوله الحيز صفة نفسية وانما النفس الثمن
لا الحيز فان الحيز هو الذي يمكن فيه المماثلة بين الاجرام وذلك خلاف التحيز لانه

هو صفة نفسية والحيز للكائن وتفريغ المكان كما قال المقترح. قال الشيخ
ان عرفت تفريغ هذا الدليل تشخص العرض المعين لا الماهية وما اللازم منها وما
الحكم نوعه في تشخصه فلا بد من علة منفصلة فان كانت محله امتنعت مفارقته له
وهو المطلوب وغيره فيمتنع لانه ان كان حالا فيه افتقر في تعينه فيستغني عن
المحل هذا خلف. وان لم يكن فيه كان اجنبيا نسبته اليه كغيره فيمتنع تعليل
تعينه به والجنس لا يمكن تشخصه بالحيز الزائد فيه صحت مفارقته. وفي
الشامل لو انتقلت لافتقرت الى انتقال وما انتقل الجوهر دونه وكلاهما محال لان
زادت ما ذكرنا حقيقة الحركة ما انتقال فيجب كلما وجدت وجد انتقال الجوهر فما
فلو انتقلت الحركة على حالة لا تكون فيها انتقالا فينقلب جنسها انتهى
وتقرير ما قال انها اذا انتقلت ففي انتقال لزم ان ينتقل النقل فيتغير
انتقال اذ الدليل على ثبوت ما انتقال الجوهر هو وجوب العرض وانا ابطلناه لتأدي ظاهر
والظاهر اذ لا معنى لانتقال الجوهر الا تفريغه حيزا واشغاله اخر وذلك
هو ما انتقال الذي هو الحركة فاذا بطل التالي بطل المقدم وهو انتقال العرض
فلا انتقال فثبت انه ينتقل بانتقال وقد لزم قيام العرض بالعرض وقد مر ابطاله
والتالي ادى اليه هو انتقال العرض فهو كذلك فثبت انه لا ينتقل وهو المطلوب وايضا
يؤدي الى التسلسل في انتقال الانتقال. وتقرير الثاني على ما ذكر
الشيخ بعد ان انتقال العرض ما يتوقف على حصوله في المنتقل اليه حصولا ضروريا فلو
انتقلت الحركة لم يكن اما حين انتقالها في المنتقل عنه او كونها في المنتقل عنه
او اليه ثلاثة اقسام كلها باطلة اما الاول فلما اشار اليه من انقلاب جنسها
واما الثاني فلما يلزم عليه من بطلان في المنتقل عنه حال انتقالها عنه وهو
واضح الفساد واما الثالث فلما يلزم عليه من مقارنة انتقالها لحصولها في

المنتقل

المنتقل اليه وذلك خلاف مقتضى العقل والحس في الاجرام المتشغلة من الاحياز
وزعم بعض من شرح الارشاد ان هذا البحث يحتاج اليه في حدوث العالم لانه
يتعذر بيان انتقال الاعراض من جوهر الى جوهر اخر فاذا لم نقل به الجواز
بين لم تحدثها فصل في شرح الكبرى العقبية نظر اذ للخصم ان يقول اذا سلمت
انتقالها ما سبقها استدل الكلام في حدوثها لطروها على الجوهر بعد ان لم تكن وعدمها بعد
ان وجدت لانها من الجانبين انتقالها من جوهر اخر الى ذلك الجوهر فليس طهورها
فيه هو اول الازمنة وجودها حتى تكون حادثة وليس ذهابها من الجوهر انعداما
لها اذ من الجانبين انتقالها منه الى غيره واذا تعين ذلك علمت اذن من ابطال انتقالها
ليتضح دليل حدوثها فصل في الشامل اجمع الاسلاميون على اثبات الاعراض وان
اختلفوا في التفاصيل ولم يخالف فيه من ينتمي الى الاسلام الا ابن كيسان الاصم
فانه زعم ان كل العالم جواهر وهو مذهب كثير من الدهرية كما ان مذهب النظام
وبعض الفلاسفة وكثير من الملحدين ان العالم كله اعراض وان ما يتوهم فيه
الجواهر انما هي اعراض مجتمعة وسياتي ان شاء الله ابطالها بالدليل في حدوث
العالم **تنبيه** تقدم ان مذهب المتكلمين ان الاضافات
امور اعتبارية والنسب كذلك ايضا قال ابن التلمساني في شرح المعالم
اعلم ان المتكلمين انكروا كون الاضافات امورا وجودية وزعموا انها اعتبارات
ذهنية لا وجود لها مثل الكلية والجزئية واحتجوا على ذلك بوجوه الاول
لو كانت موجودة لكانت في محل لامتناع قيامها بنفسها ولكان بين المحل والاضافة
بينها وبين المحل والكلام في تلك الاضافة كالاول ويتسلسل الثاني انها
مقولة على المتقدم والمتاخر ويمتنع قيام الامر الوجودي بالمعدوم الثالث
والرابع ان الفلاسفة سلموا ان الباري موجود يتصف بالاضافات مع انهم

لا يجوزون وصفه بصفات المعاني الوجودية وقولهم ان النسبة تقتضي نسبة
المحمول على الموضوع بالنسبة وجودية ممنوع بل انها اعتبارات ذهنية لا وجو
دية ولا عرضية ومما احتج به عليهم انها عارضة للاعراض فيلزم قيام العرض
بالعرض وليس بالقوي فانهم يلتزمون قيام المعنى بالمعنى او يقولون كلاهما تابع
بالجسم وقد تقرر ان المتكلم لا يقول ان الكون في المكان يجيء نسبة بل معنى وجودي
دون نسبة وقرر في البطلان فيه ابطال الاعراض المنزلة اعني
بوجود هذه الاعراض والتي مما الزمه المتكلم من التسلسل في هذه الاعراض
على وجه يكون بعضها قائما ببعض لا يخفى فساده فان كل معدود موجود مبني على
عدم النهاية عليه محال فان تلك الجملة بدون عشرة اجزاء منها دونها اما ان تكون
اقل او مساو او ان ما كان اكثر ثم كان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره لان كان اقل
فهو متناه لانه دون الغاية والمساوي يرد عليه بعدم التناهي وما زاد على
المتناهي بمتناه فهو متناه ومما يرد عليه تضعيف مراتب الاعداد فان مراتب
العشرات والمئين والالاف تضعيف في كل مرتبة الى لا نهاية له ونحن نعلم
ان الالاف اكثر ومما يرد ايضا متعلقات الصفات من القدرة والارادة والعلم فان
متعلقات العلم اكثر من متعلقات الارادة ومتعلقات الارادة اكثر من متعلقات
القدرة لانا نقول تلك الامور اعتبارات ذهنية ولا مانع من اعتبارات
لا نهاية لها وما ادعاه امور محققة موجودة في نفسها لا يستقيم التنظير ما سلمه مني
استحالة التجسيم لا نهاية له ممكنا لان الشيء [illegible] ونحن نعلم ان المتكلم لا يقول ان
الكون في المكان اشارة الى ما قدمه من ان الغزالي نافس المتكلمين في قولهم ان
النسب والاضافات لا وجود لها في الخارج مع اعترافهم بان الحصول في الحيز من
جملة الاعراض وانه معنى موجود وما ذكره لا يرد عليهم فانهم يزعمون ان الكون

مختص بمتعلق مع النسبة لا انه نفس النسبة بخلاف التقدم والتأخر
اللذين منعوا كونه أمرا وجوديا مع تعقل النسبة بين الموجود والمعدوم فانك
تقول الأمس متقدم على اليوم مع امتناع الاتصاف الحقيقي انتهى

تتمة في أشياء من اختلف النظار فيها

الاكوان الاربعة وقيل الاجتماع والافتراق اما فيان قيل وهو الحق ومن ذهب
امام الحرمين انها وجودية وهو مذهب قدماء المتكلمين والحركة والسكون فان
بعضهم قال السكون كونان متواليان في مكان واحد والحركة كونان متواليان في
مكانين وهو مذهب ابي علي هذا نسبه اليه امام الحرمين وما ذكر فيه [illegible] انه
للجمع دون الخلو ما زال الجوهر في اول حدوثه بهذا التقسيم لا يكون متحركا ولا
ساكنا ومن يطلق العلماء التي تحصل بالحركة على ما هو اعم من النقلة فيقول ان الحركة
عن انتقال الشيء من حالة الى حالة كانتقال الشيء من [illegible] الى [illegible] ومن
البرودة الى الحرارة ومن الرطوبة الى اليبوسة وقال الشيخ ابو الحسن
الاشعري رضي الله عنه اذا كان الجوهر في مكان فالكون الاول فيه سكون
فان تحرك الى مكان اخر فالكون الاول فيه سكون فيه وحركة اليه يعني باعتبارين
وعلى هذا يكون تقابل المتحرك والساكن تقابل الخصوص والعموم فكل متحرك ساكن
وليس كل ساكن متحركا والقسمة على هذا مانعة الخلو دون الجمع والجوهر في
اول حدوثه ساكن وهذا الاصطلاح وان كان بعيدا من اللسان فهو اقرب الى
مقصودهم في الاستدلال على حدوث الجوهر بملازمته التي هي الحركة والسكون فانا
بهذا التقسيم لا يخلو عن ذلك وقال الاستاذ في كتابه الحلي والتجلي
السكون هو الكون في المكان او الحيز والحركة النقلة منه والاجتماع هو التماس
والافتراق هو التباين والحاصل ان الجوهر لا بد له من جهة فاما ان يكون

مجاز فالمقدار والأول هو المتحرك والثاني هو الساكن وكل متحيزين بطا الآن
بتوسطهما متحيز ثالث او لا فان صح فمفترقان وان لم يصح فمجتمعان وبه يتميز
جزء الاكوان وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ومنها الحرارة وقد تفرق
ومنها البرودة وقد تعرفت ومن ذلك الظلمة والصحيح انها موجودة لانها محسوسة
خلافا للحكماء والمعتزلة والمجوس قاله ابن التلمساني ومنها الضوء قيل هو
اجسام تنفصل من المضيء متشابهة وقيل كيفية وجودية والظلمة على المذهب
الصحيح المذكور كيفية تمنع الابصار وقيل عدم النور عن محله على هذا ومن
ذلك البرودة قيل هي عدم الحرارة قال ابن التلمساني والصحيح انها محسوسة يعني
والعدم لا يحس بالحس فتكون معنى وجوديا ومن ذلك الرطوبة قال الفلاسفة
انها عدم اليبوسة قال ابن التلمساني والصحيح انه معنى وجودي لانها راجعة الى
سهولة الانفصال ومن ذلك الثقل وهو امر زائد على الحركة لان الثقل اذا سكن
في الجو يحس بثقله والزق المنفوخ اذا سكن تحت الماء يحس بخفته مع عدم
حركته ومن ذلك اللين قيل هو عبارة عن عدم ما تعلق الغمز فلا يكون وجوديا وقيل
كيفية تقتضي ذلك ومن ذلك الملامسة وهي عبارة عن استواء وضع الاجزاء
والخشونة عبارة عن كون بعضها ارفع وبعضها اخفض فهما من باب الوضع وقيل
كيفيتان تابعتان للوضع فهما وجوديتان لان الارتفاع والانخفاض مبصران
والخشونة ملموسة غير مبصرة قال المقترح وبه نطق لانا اذا اردنا احسسنا
من سطحها كونه خشنا وان لم نحس بان الخشونة مركبة بحس البصر قيل
وبه نطق وانا نحس من الاملس بكيفية وليس ذلك هو الحس ولا نحس العدم
لان العدم لا يحس به معنى زائد ومن ذلك الصلابة وهي عدم التشكل ترجع
الى كثرة التراكيب والتزاحم وعلى هذا هي من باب الوضع وقال الحكماء انها كيفية

يكون

يكون الجسم بها متغيرا لعدم ما انفصل عن الشكل الخاص والملاصقة بين جزئين
الجوهر الفرد فإن قلت ما الفرق بين اللين والرطوبة قلت
فإن الشمع لين وليس برطب والعجين رطب وليس بلين هكذا قالوا فهذا
آخر ما تيسر إثباته من المقدمة وهي نافعة لقارئ الكتاب في الاعتقادات فإن
هذا الكلام جمعته لك من كتب يطول العثور عليها فجمعت ذلك لتخفيف المؤونة
عنك وعليك أيها الطالب ولتعرف كل معنى بالوقوف عليه لا بالإحالة ولتتسع
في البحث ولكن أحصل أن هذه المقدمة فيها كثير من المسائل وكثير من الاعتقا
دات فلا اعتقادات تكتفي فيها بما هنا والمسائل تستعمل فيها فيما يأتي ولا تغفل
عن ذلك أيها الطالب بالدرعة فإن في حفظ ما عليك من المسائل ومن وضع هذا التأليف
فإن لم علمك حول التعليم كان في علمك حول المسائل والله يتولى الجميع بتوفيقه
ورحمته إنه ولي كل خير وكل فضل وكل إحسان اللهم انفعنا بهذا التأليف
في الدنيا والآخرة وانفع به من طلب ما فيه نفعا بجاه سيدنا رسول الله صلى الله عليه
وسلم وهذا أوان الشروع في الكتاب لكن

الكتاب الأول في الإلهيات

ونصدره بحدوث العالم فنقول حدوث العالم فرع عن ثبوت ما سبق أن أقسام
العالم الجواهر والأعراض فنقول أما الأعراض فنثبتها إذ الأعراض مشاهدة
الجواهر [illegible] بعضها [illegible] لأن اختصاص الجوهر بقدره [illegible] لذاته ولذا
مكانه [illegible] والأكوان [illegible] انتقل من أحدهما إلى الآخر [illegible]
[illegible] وهو باطل
بالضرورة [illegible] فإن زعم أنه بالفاعل المختار أجيب بأن أثر
فعله [illegible] كونه ذاتا الجوهر [illegible] الجوهر [illegible] كون

مبحث حدوث العالم

ولا اثر لاختصاصه بمحله وذلك لان الاختصاص لا يمنع كونه عرضا وحالا اذ لا مضايقة
اليه ليكون عرضا اضافيا ولا موجب على ان يكون حالا معللة توجب كونه وجودا غير
حكم ولا جوهر وهو العرض المرئي وهذه الكلمة تنقض على نفي الحال وهو الذي كنا نقرر
وان بنينا على اثبات الحال كما هو الذي اليه المخبرون والقاضي فنقول اذا تحرك الجوهر
فعلم ان كل ساكن بعد زوال اختصاصه بحيز الذي كان ساكنا فيه وانتقاله الى حيز
ثان او ثالث فاحيز دليل فاحيز فلا بد له من مقتض والمقتضي اما ان يكون نفس الجوهر
او لا ونفس الجوهر لو اقتضت كونه شاغلا لحيز معين لاستحال مع كونه لنفسه في حيز
فتعين ان يكون لغيره وذلك اما نفي او اثبات والنفي لا اختصاص له ولا ثبات اما جوهر
او غيره والجوهر لا يقتضي ذلك لان الجواهر مشتركة في صفات النفس فلما ان لا
لا يقتضي في غيره لا يقتضي وان كان الاول مقتضيا بذاته وهو باطل لما مر ولانه
لا اختصاص له اذ لا يقوم الجوهر بالجوهر ولا ادى الى تداخل الاجسام وهو محال كما تقرر
ولانه يجوز ان يكون شاغلا لحيز اخر مع بقاء الجوهر والعلة العقلية يجب فيها الانعكاس
فبطل ان يكون المقتضي الجوهر فثبت انه غير الجوهر وهو اما ان يكون مؤثرا او لا
والمؤثر لا بد له من فعل والجوهر مستمر الوجود فلا يصح ان يفعل حالا يغاير به فتعين
ان يكون معنى فيه اثر الاثر وهو العرض وان كان بغير تأثير فلا بد من قيامه
به ليكون له به اختصاص فيقتضي له الحكم دون غيره فان قال الخصم انتم دليلكم
زائدا على الجوهر ولا يتعين ان يكون عرضا وقد يكون حالا زائدا فنقول
ان الفعل لا بد ان يكون مرادا لله ووقوعه من الفاعل المراد ان يتميز عن
الفاعل لله فضرورة لابد والحال لا تتميز باعتبار معناها الموجب لها اذ لو قدر
تميزها باعتبار معقولها لثبتت لها حالة بها تختص عن غيرها وفي ذلك اثبات
للحال ولا بد ان تتميز باعتبار معناها فيقتضي معنا ذا ان هذه تميزها بالحكم منه نفي

عدة

صحة القضايا وذلك يحيل بعلمها فتبين انها لا تعقل على حالها الا شاع موجود
اخر موجب لها وهو العرض الذي اردناه وايضا فمعنى مرادنا لا نستريب ان تجرد ما
ادى الاستدلال به على عدم ما ادعى من الدليل على ثبوتها الحال التجردة الملازمة وان انكر
الخصم وجود المعنى لان دليلنا اثبت زائدا ملازما متجردا وهو لا يعاني وملازم التجرد
متجرد وقد قرر بعض المتكلمين ثبوت العرض بان قال لنا في ثبوتها موجود او
معدوم بان قلتم موجود فهو الذي نعني بالعرض وان قلتم معدوم فقد كفيتمونا
مؤنة الجواب من اجل الموافقة لنا في ثبوت العرض اذا فرضتم بان النزاع لم يصدر
منكم وهذه ما بعثه لاجل انكم نعم ادعى لا يعقل لانكم قلتم ثم قلتم لم نقل وهذا
سبيل من لا عقل له ومن لا يعقل الا بل الجراح حد ولا قال صاحب ذلك بعض . فقال
الشيخ شرف الدين يقال لمن لم تكن منكرا فاضحت منكرا ولم تكن متكلما ثم صحت
متكلما وذلك موجود في الكلابية والاشعرية كطائفة من المحدثين وزعموا ان
موجود سائر الجواهر وذهب كطائفة من العلماء سبعة الى انكار الاعراض وزعموا
ان ما يعده المتكلمون من الاعراض كالبرودة واليبوسة للارض والرطوبة والبرودة
للماء والحرارة والرطوبة للهواء والحرارة واليبوسة للنار من اجزاء هذه الجواهر
وقضوا بان هذه الجواهر مختلفة لذلك وسائرهم اثر كيسان من المعتزلة على
نفيها اتى قلت بهذا التعلم مع ما تعرض في الفرقة وانما الملازمة
للاعراض للجواهر بلا اشكال من حيث ان الجواهر المشتملة للاجزاء لا تعقل غير مجتمعة
ولا مفترقة وذلك يقضي باستحالة خلوها عن الاجتماع والافتراق وكذلك نعلم
ببديهة العقل استحالة تعرى الاجرام عن الانتصاف بالحركة والسكون وذلك
يوضح استحالة تعريها من سائر الاعراض جملة ومذهب الاشعري انه ان كل عرض
اتصاف الجوهر به جائز انه يستحيل الخلو عنه وعن ضده وان قدر عرض لا ضد له وما

لا عرض له ولا يعرى عن ذلك الا حالة البقاء على راي من يعتقد نفي ما ان ما بقاء البقاء وهو عرى
محض عند الاشعرية خلافا للمعتزلة في قولهم بنفيه اعني البقاء فان قالوا يخلو الجوهر عنه او
عن مثله وانما اشترطنا ذلك بقبول الاتصاف احترازا من المعاني التي تتوقف على صحة كالعلم
والجهل والارادة والكراهة والقدرة والعجز والسمع والبصر واضدادها تتوقف جميع
ذلك على الحياة فلذلك لا يقال في الجماد عالم ولا جاهل ولا مريد ولا كاره ولا قادر ولا عاجز
ولا سميع ولا بصير ولا اصم ولا اعمى ومن ثم لم يقل ان الباري ليس مباينا للعالم ولا متصلا
به ولا داخلا فيه ولا خارجا عنه لان صحة ذلك الحصول في الجهة والباري سبحانه
ليس في جهة وزعم قدماء الفلاسفة القائلون بقدم الهيولى وخلوها عن الصورة
ان الجواهر تخلو عن جملة الاعراض وصار صالح قبة من المعتزلة الى جواز خلوها عن
جملة الاعراض وصار البصريون من المعتزلة الى جواز خلوها من جملة الاعراض غير
الاكوان وصار البغداديون منهم الى جواز الخلو من جملتها غير الالوان وكل من جوز
الخلو من ذلك قبل الاتصاف اتفق مع الاشعرية على استحالة الخلو بعد الاتصاف
واعتقادهم ان المعاني اذا وجدت ونفيت فلابد ان تعقبها اضدادها والدليل على
استحالة الخلو انا اذا فرضنا عرضين واقعين على طرفي النقيض كالموت والحياة
والحركة والسكون فلو جاز الخلو عنهما لجاز الخلو عن النقيضين وفي الخلو عن النقيضين
جمع بين النقيضين وان فرض التضاد فيما زاد على الاثنين كالالوان والطعوم
مثلا فلابد ان تكون منحصرة في الوجود لاستحالة دخول ما لا نهاية له في الوجود فاذا
فرضنا خمسة مثلا فنفي كل واحد من الخمسة بعينه يستلزم وجود احد الاربعة الباقية
لا بعينه فيكون احد الاربعة لازما لنقيض الخامس المعين فلو جاز الخلو عن
الجميع لزم سلب النقيضين وقالت الفلاسفة كما صح وجود الباري تعالى
بحالة نفي صفة الاجتماع والافتراق والحركة والسكون فلا مانع من ثبات الهيولى

كذلك

كذلك قلنا الهيولى قابلة لذلك فيمتنع خلوها والباري تعالى غير قابل للاتصاف
بذلك فيجب خلوه عنها قلت هذا الكلام مبني على انه جار على مذهب الخصم وشأنا
نحن فمنا الهيولى قديمة وكل ما سوى الله حادث ما كان له اصل في مجرى العادة وما
لا اصل له واحسن ما في قيمة ان الجواهر اذا كانت متمايزة بذواتها عن الاعراض وليس
امرها علة في وجود الاخر والباري سبحانه قادر على ايجادها فيصح ايجادها عرية
عنها ورده عليه بانه يبطل بالاعراض فانها متميزة بذواتها والباري تعالى قادر على ايجادها
ولم يصح وجودها متجردة وكذلك ايجاد سائر المعاني التي هي شرط الحياة وفرض
اهل الحق من مسائل الاكوان وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون لكن
استحالة خلوها عن ذلك في غاية الوضوح فان كل متحيز لا يخلو اما ان يشاركه
سكمها ثالث او لا فان كان فهو الافتراق وان لم يكن فهو الاجتماع وكل متحيز لا بد
ان يكون في جهة فاما ان يكون حاصلا فيها او لا فان كان فيها فهو متحرك وان لم
يكن فهو ساكن واما الحدوث فانا نراها متجددة وتتعاقب كما نراه ونسكنها
ثنا ولينا وجمعنا وفرقنا وغير ذلك فهي موجودة بعد عدم ولا تخلو من ابطال
انتقالها وابطال قيامها بنفسها وهي تنعدم ولا تنتقل ايضا من ابطال انتقالها
وقيامها بنفسها ولم يبق بعد هذا شيء مما يتشغب به الخصم من انه لم ينعدم وانما
كمنت اوهي قديمة وانعدمت فيحتاج الى ابطال الكمون والظهور ونحتاج الى
ابطال عدم القديم وجميع ما يبقى للخصم متشعب وابطال اصلها ابطال الكمون والظهور
بان نقول من صفات الاجسام المحسوسة فلا تاتي في ذلك المعاني وحينئذ في المعاني
ان يقوم العرض بالجوهر وما يوجب حكما ذلك يؤدي الى اجتماع متنافيين مثلا اذا قام
العلم بالمحل وكمن لزم وجود الجهل حالة وجود العلم وذلك جمع بين متنافيين ونقل
عن طائفة القول بكمون الاعراض وكانهم يقولون ان المعاني لا تتضاد وانما تتضاد الاحكام

الموجبة ونحن نقول انما تتضاد الاحكام لتضاد معانيها الموجبة لها اذ لو ثبتت
بانفسها لزم اجتماع الحكم المضاد من الحكم غير المضاد بامر باعتباره يثبت التنافي
ومع ذلك فاثبات الحال المحال وابطال ان المعنى يقتضي الحكم لنفسه بوجوده غير مقتضي
وجود للشيء بدون صفة نفسه وهو محال وايضا هذان الوصفان وهما الكون
والظهور وصفان جائزان على العرض على مقتضى حد المذهب ضرورة اعتوارهما عليه
فيقتضي ذلك موجبا للظهور هما وكونهما يؤدي الى التسلسل فبطل المقترح وهذا
عين في الظهور لا يلزم الكون ضرورة عدم اختصاصها حكمها امر سلبي والسلب
لا يعلل انتهى وامثلة ابطال عدم القديم فقال ابن التلمساني القديم المعروض عدمه
بالخلو ان يكون وجوده واجبا لا جائزا ان كان واجبا لذاته فلا يمتنع اصلا لان الواجب لذاته
هو الذي لا يقبل العدم وان كان ممكنا لذاته فلا بد له في وجوده من مقتضى يقتضيه
ان كان ممكنا تسلسل واستحال وجوده وان انتهى الى واجب بذاته بذلك الواجب
اما ان يفعله باختياره او يقتضيه لذاته فان يفعله باختياره كان حادثا وقد فرضناه
قديما هذا خلف وان اقتضاه لذاته استحال العدم على ذاته والمؤثر معا وهو
المطلوب قلت قوله وهو المطلوب لا يخفى ان هذا مذهبنا وانما يريد
ان القديم لا ينعدم بكل اعتبار وعلى تنزيل الكلام مع الخصم ومن جهتنا لا علة ولا
معلول والايجاد نسبته اليه تعالى يفعل بالاختيار وما سواه حادث وقال
بعض اصحابنا عدم القديم يستحيل ان يكون واجبا ضرورة جواز البقاء عليه وممتنع
ويستحيل كونه جائزا اذ لو جاز عدمه لافتقر الى مقتضي والعدم نفي محض يمتنع
كونه اثرا للفاعل المختار وكذلك يستحيل كونه لطريان ضد اذ نسبة مضادة
الضدين واحدة فليس انعدام القديم بالطارئ باولى من عكسه بل هو اولى به
لبقاء نسبه وكذلك يستحيل كونه لعدم شرط لانه اذا كان له شرط فالكلام

فهو انما

فهو إلا قديم مثله وأما حادث فإن كان مساويا له في الكمال فعدمه كالكمال في عدم مثلي و
كمه ويتسلسل وإن كان حادثا بالعرض كون مثله وكمه فربما يلزم وجود المثل وك
بدون شرطه وجودا **قلت** ودفع تقدم مثل هذا في المقدمة في نفي
الأعراض وتقدم ثم مناقشات وهي واردة هنا ثم إن قوله عدم القديم لا يكون واجبا
ضرورة جواز البقاء عليه إن كان مراده مطلقا يعم أكثار وجوده ولو كان مرادا في
حال ثانية من وجوده فلا بد أن يقول لأنه حينئذ القدم مشترط بالبقاء والتعيين
بالجواز غير منافي له **وقد** أشار أبو العز المقترح إلى طريق محققة خلاصتها
أن وجود القديم المفروض عدمه إما واجب أو جائز فإن كان الأول استحال عدمه
إذ الواجب لذاته لا يعدم وإن كان الثاني فلا بد له من مقتض والمقتضي لوجوده إما
بالذات أو بالاختيار والأول محال لأن الفاعل المختار لا يفعل إلا حادثا وقد فرضناه قديما هذا
خلف **و**الثاني وهو الفاعل بالذات إما أن يمنعه مانع أو لا فإن كان الأول فلا
يجوز أن يكون مانعه قديما إذ ذاك يؤدي إلى امتناع وجود القديم المفروض لعدم اقتضاء
المقتضي له مع وجود المانع وإن كان حادثا فلا تأثير له في القديم الموجود قبل
حدوثه إذ هو مستغن بعد وجوده عن المقتضي **و**أيضا المانع إما أن يكون قوة مساوية
فقط أو لا والأول باطل لنفي الأقدمية أو حادثه والثاني محال لأنه مؤد لعدم القديم
المتوقف وجودها عليه وإن كانت قديمة فالكلام في عدمها كالكلام في عدم القديم
المفروض وإن كان المقتضي علة لا يجوز أن يمنعه مانع وجود العلة عند العقل يستوجب
فلا يتصور عدم وجوب اقتضاء لأن العلة لا يتخلف عنها معلولها وحينئذ
نقول تلك العلة إما واجبة أو جائزة فإن كانت واجبة امتنع عدمها ويمتنع
لذلك عدم معلولها وإن كانت جائزة افتقرت إلى علة وتسلسل فثبت بذلك استحالة
لحوق عدم القديم **قال** في منهج الطوالع وهذه الطريقة هي العمدة في هذا المطلب

فاستمسك بها انتهى قوله وإذا عرفت ما سبق وجود الاعراض وملازمتها وعدم
انتقالها وعدم قيامها بنفسها وعدم كونها وظهورها وابطال عدم القديم وشبهه
فيها التشبث من عدم الوجود ومن وجوده الى عدم ثم حدوثها فان ما ينقل من الكمون والظهور
وربما انتقال والقيام بنفسها وعدم القديم قد ابطلناه فلم يبق الا ان يقول الخصم هي
حوادث لا اول لها فيشرع الان في بيان استحالته بقوله فالاجماع
بناني ذلك اوجها منها انه يلزم على حوادث لا اول لها دخول ما لا نهاية له عددا على
التعاقب وذلك يؤدي الى ان لا يوجد الحادث اليومي وبيانه ان وجوده موقوف على
فراغ ما لا نهاية له قبله وفراغ ما لا نهاية له محال اذ لو تم فعليه الحادث اليومي محال
فيلزم ان يكون عدما مع تحقق وجوده وانما قلنا فراغ ما لا نهاية له محال لانه يجمع
بين النقيضين لان الفراغ يستلزم انتهاء العدد وما لا نهاية له لا ينتهي
وهذا واضح فان قالوا الزمكم في نعيم الجنان ونعيم النيران ان انها حوادث
لا اخر لها فاذا جاز اثبات حوادث لا اخر لها فلا مانع من اثبات حوادث لا اول لها
قلنا حوادث لا اول لها جمع بين النقيضين كما تقدم بخلاف حوادث لا اخر لها
فانه لا مناقضة فيه وفرضه المصطفون للاصم ان يه من حوادث لا اول لها ولما
ضربنا له من حوادث لا اخر لها مثلا قول القايل لا ازيد رجلا من بين ... رجلا من
زيد ان يقول القايل لا اعطيك درهما حتى اعطيك درهما قبله ولا اعطيه درهما
حتى اعطيك درهما قبله الى الاول فانه لا يتصور وجود العطاء ومثال ما ضربنا
له قول القايل لا اعطيك درهما بعد الى ما لا نهاية له فان حاصله التزام قطع العطا
فيشرع فيه ولا ينقطع ذلك بحسب الامكان والبات تعلق ذات ربنا ورايته
لا تنتهي بحيث تتوقف القدرة لا يكون بعدها اختراع شي وهو خلاف الاعتقاد في ذلك
منه وقد ابطل به الحكماء لحوادث لا اول لها قولهم ان كل حادث مسبوق بعدم

لا اول له

[في الهامش:] ... ابطل ... لا اول ...

لا أول له والجملة مركبة من الآحاد فجملة الحوادث مسبوقة بعدم لا أول له وبكل
مسبوق بعدم لا أول له لا يكون أزليا وقد أبطل به أصحابنا حوادث لا أول لها
أن البطلان يمنع سلمنا أن كل عدد فيه ترتيب طبيعي موجود لا إنتهاء له منه لكن
ونقض الدعوى لزوم ذلك فإن كل حركة من حركات الأفلاك ممكنة في نفسها فلا بد لها
في وجودها من علة ويمتنع تعليل جميع الحركات بعلة واحدة لوجوب مقارنة العلة في
معلولها والحركة الآتية لا توجد الآن فلا بد لها من علة تقارنها وكذلك لا مستقبلة
فيلزم من ذلك وجود علل ومعلولات لا نهاية لها وهم يأبونه قال الشيخ
تقي الدين واعلم أن خصومنا سلموا أن أعدادا لا تتناهى محال إذا كان فيه ترتيب
طبيعي أو ترتيب وضعي فالترتيب الطبيعي كالعلة والمعلول والترتيب الوضعي
كالجسم وعلل ومعلولات لا تتناهى محال عندهم وجسم لا يتناهى محال عندهم أيضا
وما ليس فيه ترتيب طبيعي ولا وضعي موجود لا يتناهى متجانس عندهم كالحركات
الفلكية ولا أشخاص البشرية والنفوس الإنسانية وفي الدهر لا يجاب ترتيبا
طبيعيا لا أشخاص البشرية لأن كل ولد لا يكون وجوده من الوالد إلا بعد استكمال
الوالد جسمه بما هو عليه وهذا ترتيب طبيعي لأن وجود الولد ليس من الوالد وهم
إنما أعتلوا بالترتيب الطبيعي هذا الترتيب وأقوى من ذلك الزاما أعني أن حوادث
لا أول لها فيه علل ومعلولات لا تتناهى لأن كل حادث لا بد له من علة قريبة أو حادثة
ذاته وعلة قريبة لمعلول أحادثة أو تكون حادثة أمتنع أن العلة أزلا وإلا لزم الوقوف
على علة قريبة لأن استحالته لا امتناع أن يكون معلولها حادثا فتعين أن يكون لكل
علة ولا علة ولا يقف ونحو ذلك علل ومعلولات لا تتناهى ولا يلزم منا نحن لأن الصانع
المختار يجوز صدور الحوادث مع قدمه كما سنبينه إن شاء الله وقد
أبطل به أصحابنا حوادث لا أول لها أن يقارن الوجود الأزلي عدمه لأن العدم لها

الحوادث ازلي وجنس الحوادث ازلي وربما يتمسكون لهذه المسئلة بورودها على التعاقب
فيلزم ان يقال ان ذلك العدد الازلي عدد لا ازلي ومما ذكر اصحابنا ان يجتمع
الحدوث والازلية على هذا لان الحادث لا يكون ازليا وعلى هذا المذهب يلزم ذلك
لانهم يفرقون بان كل حادث ازلي وذلك جمع بين متنافيين ومما ذكر اصحابنا ايضا
وجود سابق ومسبوق لا اول له ومما ذكر اصحابنا ايضا انه يلزم على حوادث
لا اول لها انه يوجد في كل حادث تحدث حكم بفراغ ما لا نهاية له قبله ثم ان تواترت
لا الى غير نهاية لزم ان يسبق ازلي وهو جنس المحكوم عليه الحكم وهو ازلي
يلزم ان يسبق ازلي ازليا وان تناهت لا ينفك الحكم ان ما لا يتناهى هو لا يتناهى
بواحد وبيان ذلك ان صحة الحكم تتبع صحة المحكوم عليه والمحكوم به وهو
فراغ ما لا نهاية له فيجب على اصل الخصم فاذا كانت الحركة اليومية انقضى قبلها ما لا
نهاية له والتي قبلها انقضى قبلها ما لا نهاية له وتوالت الاحكام بفراغ ما لا
نهاية له عند كل حادث لا الى اول كالحوادث لزم ان يسبق المحكوم عليه الحكم وهما
ازليان والازلي لا يعقل فيه ان يكون بعضه متقدما وبعضه متاخرا لان الجميع
لا اول له فاجزاؤه متساوية وان تواترت الاحكام مثلا الى الحركة ثم عند
الواحدة والرابعة نحكم عند كل بفراغ ما لا نهاية له قبله فاذن ما قبل الواحدة
والرابعة متناه اذ لو كان غير متناه لوجد الحكم فيه كما وجد فيما بعده لكنه حكم
على ما قبل الواحدة والرابعة وضموا الى الواحدة عند الثالث بانه لا يتناهى فصار
ما لا يتناهى وهو ما قبل الواحدة والرابعة لا يتناهى بزيادة الواحدة فيه لانا اذا
حكمنا عند الثالث على ما قبل الرابعة بانه لا يتناهى والواحدة فيه فاذا ضممنا اليه
الى الرابعة واردنا ان نحكم على ما قبلها وجدنا الحكم قد انقطع لان ما قبل الواحدة
متناه ولو كان غير متناه لوجد الحكم عنده كما وجد فيما بعده فصار ما يتناهى لا يتناهى

بزيادة واحدة وهي التي قبل الالف بل نقول ان عدم التناهي في سائر الحركات
انما جاء من تلك الواحدة لان ما قبلها متناه لعدم الحكم عليه وما بعدها الى حركات
وهي متناهية واذا ضم المتناهي الى المتناهي كان الجميع متناهيا وذكر هنا
طريقة اخرى وهي برهان القطع والتطبيق وقد ذكرناه، وذكرنا ما يرد عليه وما يجاب
عليه في بحث الاضافات والنسب في احوال المعرفة فانظره ثم قال واذا ثبت حدوث
الاعراض بهذه الفصول والجواهر لا تفارقها ثبت حدوث الجواهر ايضا لان ما لا
يعرى عن الحوادث لا يسبقها وما لا يسبقها يكون حادثا مثلها فلو فرضنا جسما او
جوهرا ازليا وصفاته حادثة لزم عدمه عنها وذلك محال لا يقال يكون
معه صفاته فلا يخلو عنها لانا نقول هذا الفرض محال لان الاعراض حادثة
والحدوث والازلية لا يجتمعان لان الازلي لا اول له والحادث ماله اول ولا يصح
القول بقدمه وعدم صفاته لما تقدم من حدوث الصفات وقال بعض المتكلمين في بيان
هذا الوجه جسم ازلي فلا يخلو اما ان يكون متحركا او ساكنا او لا متحركا ولا ساكنا
فالاول باطل لان حقيقة الحركة لا تكون ازلية لان حقيقتها الانتقال فلا بد ان
يسبقها الكون في الحيز المنتقل عنه ولا بد ان تكون طارئة والازلي لا يكون
مسبوقا والا كان حادثا ولا يصح ان يكون ساكنا لانه لو كان كذلك لكان سكونه قديما فيلزم
ان لا ينعدم اصلا وذلك باطل بالمشاهدة لانا نشاهدها تنعدم في كثير من الاجرام
فلو كان قديما لما انعدم كما تقدم في الاستدلال على استحالة عدم القديم ولا يصح
ان يكون لا متحركا ولا ساكنا اذ لا يعقل واذا بطلت الاقسام الثلاثة والجرم
لا يخلو عنها بطل كون الجرم ازليا وقد يقال بعبارة اخرى وهو ان يكون
متحركا ساكنا وذلك لا يعقل فيه ايضا لامتناع الضدين وذلك يؤدي الى اجتماع
النقيضين وهو وجود الشيء وعدمه وبهذا يتم الكلام القطع فلا يكون للجرم حالة

خامسة يكون بها فرد ثالثا لا يقال ان العالم يدرك هذا القابل لهذا التقسيم الرابع
لانه يكون من اجتماع النقيضين ومن اجتماع التجرد عن النقيضين وذلك واضح الاستحالة
لانا نقول دعيتما ابطال اجتماع النقيضين وارتفاعهما وذلك واضح فلا بد
شيء يدرك حدهما وبان المقصود من كثرة القسمة انحصار العقل ولم يتم على تقسيمه
لا يقال ان العالم يدرك هذا القسم لانه مركب من القسمين والتعبير عنه يدرك بهما
منفردين لانا نقول احكم الجملة قد يباين حكم المفرد فلا يلزم من بيانه ذلك وتعليل
لا نسلم ان تعليله خلاف تعليل المفرد والله اعلم واحتج اهل الحق ابطال
على حدوث الاجسام بانها محل الحوادث وما لا يخلو من الحوادث كذلك فيمتنع لانتفاء شيء من الا
جسام بقدم وبيان الصغرى ما تقدم لنا من ان تغير حدوث الاعراض ونحتاج
صفات الاجسام والجواهر ودليل الكبرى ما بان لنا ان القديم لا تحله الحوادث ولا
لزم حدوثه انظر هذا الدليل فربما يرجع للاول وهو استلزام الحدوث احد
المتلازمين على الاخر وبيان ذلك ان الكبرى القائلة القديم لا تحله الحوادث
انما كان ذلك من اجل انه لو حلته الحوادث لكان حادثا لان القابل للشيء لا يخلو عنه
او من ضده وما لا يخلو عن الحوادث لا يسبقها وما لا يسبق الحادث يكون حادثا فلم
يكن دليلا مستقلا بل هو الاول واحتج اصحابنا ايضا بان الله فاعل بالاختيار وكل
فاعل بالاختيار فمفعوله حادث فيلزم ان العالم مفعوله حادثا ودليل الصغرى ما ثبت لنا
من انه تعالى يفعل بالاختيار وليس فعله بطريق العلة ولا بطريق الطبع ويشكل
العلة والطبيعة ودليل الكبرى ان القصد الى ايجاد الموجود محال فثبت ان الفاعل
بالاختيار انما يفعل ما لم يكن حاصلا وذلك يستلزم سبق العدم على الحادث وهذا لان
تحصيل الحاصل وهو محال واختلف النظار في وجه افتقار الممكن الى المؤثر
فذهبت الفلاسفة الى انه الامكان لا الحدوث وقضى بامكان الشيء انه لا يمتنع

وجود

وجود الشيء وعدمه ومعنى حدوثه انه مسبوق بالعدم اي لم يكن ثم كان وقال
الكاتبي قال اكثر المتكلمين انه الحدوث ونقله ابن التلمساني عن المتكلمين عموما
وقال متقدمو المتكلمين الامكان والحدوث نقله الكاتبي عنهم وقال اخرون
الامكان بشرط الحدوث نقله ابن التلمساني واختاره وقال القايلون بالامكان
لا يصح اعتبار الحدوث بوجه لانه صفة الموجود المتاخر عن تاثير الايجاد المتاخر
عن الحاجة الى المؤثر المتاخرة عن علة الحاجة فيكون الحدوث متاخرا عن علة الحاجة
بمراتب فلا يكون علة للحاجة ولا جزءا منها ولا شرطا فيها والا لزم تقدم الشيء على
نفسه وهو محال وقال القطب اجاب المتكلمون بانه متى كان الالزام فهو
غير لازم وذلك انا نقول كون الامكان علة للحاجة لانه صفة الممكن والصفة متاخرة
عن وجود الموصوف المتاخر عن التاثير المتاخر عن الحاجة فيلزم تاخر الشيء عن
نفسه بمراتب فجوابكم هو جوابنا واجاب الحكماء بامتناع تاخر الامكان عن وجود الممكن
والا لزم استحالته او وجوبه وهو محال قال المتكلمون نحن ايضا نمنع كون الحدوث
متاخرا عن الوجود وذلك انه عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود فلا يكون متاخرا عن
الوجود بل متقدما عليه فيكون علة قال الحكماء لا يجوز ان يكون الحدوث عبارة عن الخروج
من العدم الى الوجود لما يلزم على ذلك من ثبوت الواسطة بين العدم والوجود لان
الخروج من العدم بعد العدم وقبل الوجود وسلمنا ان ذلك كذلك وان الحدوث متقدم
على الوجود ومع ذلك لا يصح كونه علة للحاجة ولا جزءا منها ولا شرطا لان الحدوث
بهذا المعنى متاخر عن تاثير المؤثر المتاخر عن الحاجة فلا يكون علة ولا جزءا ه
ولا شرطا اذ المتاخر عن الشيء لا يكون علة له ولا جزءا ولا شرطا وقال
ابن التلمساني عن المتكلمين ما حاصله ان الحكماء غلطوا بقولهم الحدوث صفة
للوجود وكيفية له تابعة للوجود وفرق بين الوصفية بحسب الحمل اللفظي فان

قولنا عليه لأنك تقول موجود حادث كما تقول موجود عالم فتصفه بالعلم ونحو ذلك
فالحكم ذلك أن الحدوث صفة له كما تقول الجوهر أبيض وأسود وذلك باطل لأن
كون الشيء محمولا عليه الشيء أعم من كونه صفة فإنه معارضة لأنك تصف الشيء بصفا
ته النفسية وهي متقدمة بالذات عليه فتقول السواد معنى ولون وتصف الجوهر
والعرض معا بالإمكان وهو سابق بالذات على وجودها بأنك تقول ممكن موجود وتا
تقول وجد فأمكن وكذا تصف الشيء بالأمور الإضافية وليست بكيفيات له
فإنهم يصفون واجب الوجود بذلك مع نفي الكيفية عنه ومعنى قولنا وجود حادث أن
هذا الوجود لم يكن ثم كان فعدمه وجود سابق على وجوده فلا يكون كيفية له
فصل قال الشيخ في الطوالع وبهذا التعريف يندفع تلك الشكوك إنما بعضها [illegible]
ووجه ما اختاره ابن التلمساني من أن العلة الإمكان بشرط الحدوث أن الوجود والعدم
بالإمكان نسبتا الوجود أو الاستحالة ولزم أن لا يفتقر إلى الفاعل ولو فرضنا الممكن
مستمر التحصل العدم أو الوجود لاستغنى عن الفاعل بالكلية فعلم أن جهة الافتقار
هي التي ترجح الممكن فإن قيل يوجب ما ذكرتموه أن يقتضي افتقار العدم
ترجيحه إلى المؤثر وهو لا يقبل التأثير قلنا الجواب ما مر من كون العدم لا يمتنع
استناده إلى الإرادة لا ذاتية هنا خلاصة ما أشار إليه مذهب الشيخ في توجيه هذا
المذهب وجوابنا عنه بما ذكر وأما مذهب الحكماء فإنهم بنوه على اعتقادهم الفاسد من
قدم الأفلاك والعقول والنفوس الفلكية والهيولى المجردة لإمكانها مع قدمها
وفسروا الحدوث بصورها بما عن غيرها لا أنها لم تكن فكانت فلهذا جعلوا العلة
الثابتة هي الإمكان ولم يعتبروا الحدوث وأما المتكلمون فقالوا نسبة الوجود
والعدم إلى الذات الممكنة على حد سواء والعدم هو السابق إليه من الأزل فلا حاجة
لحاجته إلى الفاعل إنما تحقق عند ترجح وجوده وخروجه من العدم إلى الوجود وذلك يعني

الحدوث

الحدوث انتهى قلت وتقرير الاستدلال بالامكان والاحتياج ان العقل
اذا لاحظ كون الشيء غير مقتض للوجود ولا للعدم بالنظر الى ذاته حكم بان وجوده
وعدمه لا يكون الا بسبب خارج وهو معنى الاحتياج سواء لاحظ كونه مسبوقا
بالعدم اولا واعترض على ان الممكن ان كان يحتاج الى المؤثر فتاثيره فيه حال وجوده
وذلك تحصيل الحاصل او حال عدمه وذلك جمع بين متنافيين والجواب
انا نختار ان التاثير حال وجوده بمعنى انه يوجد بتاثيره فيه اي يجعل وجوده مع تاثيره
لا بمعنى انه اثبت ايجاده بعد ايجاده حتى يلزم منه تحصيل الحاصل واجاب
بعض المتكلمين بان المؤثر حال حدوثه وهي ليست بحال وجود ولا عدم واجاب بعض
مناظري المتكلمين ابطالا بان قال لا نزاع ان التاثير غير موجود ولا ان الذي يليه يعني
موجودا واستلزام هو اولا وقد يرد على الثاني اثبات الواسطة وقد تقدم ابطاله واني
اجيب عنه بان الماهية المتكلم فيها هي الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة
وتاثير المؤثر انما هو فيها لان الماهية بقيد كونها موجودة او معدومة بقيد شرط فيه
وقد تقدم في بحث العدم والوجود مراجعة والعلم بحدوث العالم في هذه الطريق لا خفى
عن العلم بالصانع بخلاف الاستدلال بالحدوث العالم كما تقدم بانه يتقدم على العلم
بالصانع لانا نستدل بحدوثه على وجود الصانع وهذا الاستدلال بالامكان بشرط
الحدوث او الامكان والحدوث معا فان الاستدلال بهما ايضا يتقدم العلم فيهما بحدوث
العالم لان الحدوث جزء العلة او شرط والجزء لا بعارف والمشروط لا يكون بدون
شرطه فيقال مثلا على طريق الامكان اذا ثبت انه ممكن والممكن لا بد له في ترجيح احد
طرفيه من مرجح حصل لنا العلم بالصانع مع احتمال ان يكون علة او طبيعة قديمة فيلزم
قدم العالم كما قاله الفلاسفة فنقول جميع العالم قد تخصص بعضه بصفات وجهات
وباطنه وبعضه بازمنة واختلفت مقاديره الى غير ذلك مما جوز الاختلاف بجر

العقل تغايرهما وكونه كل فرد من افراد العالم بفصول جنسية الى ايقاعه
بالاختيار لا بالايجاب الطبيعي ولا بالايجاب العلية لان ذلك يختلف لزم تساوي نسبته
بالذات ونسبة جميع الممكنات الى ذات العلة والطبيعة واحدة فلا تخصيص
مثلا بمثل فتعين ان فصل الممتاز فيه بتعيين وتشخص لم يكن له وربما لزم تحصيل الحاصل
وفصل الموجود وتخصيص الدليل العام واقع بالاقتدار بدليل ما ذكرنا وكل ما كان كذلك
فموجده لا بد ان يكون مختارا وهو الفصل الذي فعله وفعل ما كان موجودا تحصيل الحاصل
فثبت انه تعين ما لم يكن وهو الوجود واذا اراده ما لم يكن فوجده دلت ضرورة
ان المحدث هو التام بكن فكان وقد ظهر العرفي بين هذه الطريق وغيرها. واذا
نظرت الى الممكنات وجزئياتها كلها تدل على وجود الله تعالى من جهة ذواتها ومن جهة
اوقاتها ومن جهة محالها ومن جهة اوضاعها واشكالها ومن جهة كيفياتها
ومن جهة مقاديرها وكمياتها وكل ما سوى الله دليل عليه لتخصيصه ببعض
جهات الامكان قال الله تعالى ومن كل شيء خلقنا زوجين ولازم الزوجين ان كل
احدهما بما يصح على مقابله فيفتقر الى مخصص ثم قال … لم تزل ونبي
اختصاص الحق بالفردانية … الله وقال تعالى … ونفضل
بعضها على بعض في الاكل يشير بذلك الى ابطال العلة والطبيعة وقال والزيتون
والرمان مشتبها وغير متشابه قيل متشابه اللون وغير متشابه الطعم وقال
سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق واذا ترقى العقل
من صورها الى معانيها وما جعل الله فيها للعباد من حكمة الحكيم وانه لم تكن
العقول تنتهي فيه الى غاية وانك من كل ما … وان تعدوا نعمت الله لا تحصوها
والملك واسع … الا له الخلق والامر تبارك الله رب العالمين
تمت من احكام الممكن ان وجوده … وزمانه

المنصوص

المخصوص مساو للعدم وكذا المقادير والصفات والجهات والأزمنة ولأجل مساواتها
قلنا لا يترجح لذاته بعضها على بعض واستدل المتكلمون على المساواة بأنه إذا
اتصف بالتغير لو كان أولى به لذاته فلا يخلو الأمر من احتمال أن يطرأ أو لا يطرأ فإن طرأ
السبب فيقتضيها أو لو فيتقدير عدمه فلم يبق أولى به لذاته وإن طرأ النقيض بسبب
لزم ترجيح المرجوح بلا مرجح وهو محال وإن لم يطرأ فلأن الطرف الآخر فإن كان مساويا
وجوده لزم كونه واجبا وإن كان عدما لزم كونه محالا وذهب بعضهم إلى أنه يمتنع
أن يكون لبعض الممكنات الوجود أو العدم أولى وذكر صفي الدين أن المطالب هو
محل الخلاف رضي ومن قال بقوله بعضهم تمسك به الموجودات السيالة التي لا تبقى
كالصوت والحركة العدم أولى بها من الوجود وشرط بقائها ومع ذلك وجدت
فهي ممكنة الوجود والعدم مع أن العدم أولى بها وإذا جاز في طرف العدم جاز في
طرف الوجود لعدم الفرق وأيضا العلة قد يتخلف عنها معلولها لوجود مانع
أو فقد شرط ولا شك أن انتفاء المعلول أولى مع عدم ما انتفى وما لم تنتف
عنه فيما يفرض على تلك العلة الجامعة للمعلول وعدمه مع أن الإيجاب أولى بها
والجواب عن الأول أن يقال كل ما فيه امتناع بقائه بعد حصوله مع
إمكانه في نفسه فهذه وجوده في كل زمان باعتبار ذاته ثابتة ولزوم عدمه في
ثاني زمان وجوده كلزوم وجوده في زمان إرادة وجوده فإن تمام هيئته إذا لم تقبل البقاء
كان من لازم إرادة وجوده في زمان معين عدمه وجوده في ثاني زمان وجوده والحا
صل أن لا تعلق بالذات لا ينافي وجوب الوجود بغير ذلك في وقت معين وهذا كما
نقول إن ما في حال بقائه ممكن في نفسه ولا يتبع الفضل الذي يفعله لأن الفضل الذي
إيجاده مشروط بعدمه قبل ذلك الثاني ولا يحتج به في عدم الإمكان ولا يقتضي
ذلك قصور إيه القدرة إذ كان ذلك إنما نشأ من إرادته لوجوده قبل ذلك الزمان

وقد قرر معناه ابن التلمساني واجيب عن الشبهة بوجه اخر مختص وهو ان قيل
على سبيل الاستفسار ان عنيتم بقولكم العدم اولى بها بالبقاء له بالنسبة الى الزمان
الاول فممنوع وان عنيتم بالنسبة الى الزمان الثاني فمسلم لان اولويته متحققة
فيه وهو المسمى بامتناع البقاء وليس كلامنا فيه والجواب عن
الشبهة الثالثة ان نقول هذا مبني على اصل فاسد وهو القول بتاثير العلة والحق ان
الموجد لجميع الممكنات هو الله سبحانه وتعالى بلا علة ولا معلول في المعقولات ثم
نقول سلمنا جريان القول بالتعليل عقلا ولا نسلم حينئذ توقف العلة على فقد المانع
ووجود الشرط بل ذلك من قال بهذا المذهب يقول العلة لا يعقل لها مانع ولا تتوقف
على شرط ونقول على سبيل التنزل ايضا العلة تقتضي معلولها عند انتفاء المانع
ووجود الشرط لان اولويته متحققة بالوجوب وهو المسمى بالوجوب اللاحق
وعند اختلاله لا نسلم ان الوجود اولى به فصل قال في شرح القواعد وكلام ابن التلمساني
هاهنا كلام مشتمل على فوايد رايت جلبه ملخصا وذلك انه اورد من جهة الخصوم
اربع شبه الثلاث المتقدمة والرابعة ان الممكن الباقي قابل للوجود والعدم
ونسبة الوجود اولى به لاستغنائه في بقائه عن المقتضي ولا يلزم تحصيل الحاصل
والرابعة ان العالم قبل وجوده ممكن الوجود والعدم ونسبة العدم اولى به
لاستغنائه عن المرجح فانه يمتنع نسبة العدم الى المؤثر ولانه تحصيل الحاصل ايضا
واجاب عن الثالثة بان من يقول الباقي باق ببقاء لا تتوجه عليه الشبهة
ومن يقول بذلك يقول الوجود الحاصل للباقي في الزمان الثاني وما بعده هو عين الوجود
الاول ومعنى بقائه اضافته الى الازمنة والواحد لا يتعدد بتعدد اضافاته كما مر
غير مرة واذا كان وجودا واحدا لم يترجح بنفسه بل بالفاعل بل يفتقر الى مرجح ابدا
فيترجح له ابدا لانه تحصيل الحاصل بل لم تكن اولوية الوجود له موجبة لكونه ممكنا

بل

بل من خارج وأجاب عن الرابعة بأن عدم العالم الأزلي واجب لأنه
نفي لو فرض وجوده لم يكن أزليا لأنا إذا أوجدنا العالم عن ما يزال الله تعالى وجوده فلا بد
أن يكون قاصرا على الإيجاد وذلك يمتنع سبق عدم الشيء المقصود إيجاده على وجوده إذ
قصد إيجاد ما هو موجود محال وجزء الأزلي الكائن إيجاده ثالثا وهو محال وجوب عدمه
الأزلي لا ينافي إمكان وجوده وعدمه بالنسبة إلى ذاته فإن الممكن لذاته قد يمتنع
لغيره كما في نفيه بمثل الخصم والعدم قبل وجوده في وقت لا يمتنع أن يكون موجودا
فيه فإنما ترجح بالإرادة الأزلية كما خصصت وجود العالم بالوقت المعين خصصت
عدمه بما قبله فلم يبق حج العدم الممكن الأزلي مرجح ودون سبق نظر والله تعالى أعلم انتهى
واعلم أنه قد يكون للموجود الوجوب السابق والوجوب اللاحق فالوجوب
السابق تعيين صدوره من الفاعل بأنه أراد وقوعه في زمن مخصوص وما أراده وقوعه فلا
بد منه والوجود اللاحق هو وجوده فلا يقبل العدم حال وجوده فالوجوب هنا لا يظن
أنه وليسا من ذاته قال الغلط في هذه المسألة أنها مسألة عظيمة لتبع
فيها خصوص وقد لغرض أن قد مع الدين لا ذكر المسألة المتفرقة وما زال الغلط في
هذه الأشكال الالتزام وإذا وجوده القبلة من كون المؤثر لذاته لا مانع من أن يجب أو يمتنع
لغيره فيكون الكائن أزلية الامتناع وذلك الوجوب امتناعا ذاتيا أو وجوبا ذاتيا
فإذا علمت أن نفعها كثير ومحلها بوقع فيه حلاك وجب الاعتناء به ودفع
ما أورد عليه من ذلك أن قيل الوجوب صفة للوجود فيمتنع تقدمه عليه وأيضا
هو نسبة بين الماهية ووجودها والنسبة متأخرة عن المنتسبين وهو أدون ذاتي
عن الوجود فلا يكون سابقا وأيضا فهو بالنسبة إلى الفاعل المختار ممنوع إذ
لا مرجح لذلك الجائز من عدمه أحد فيه مرجح والأول ما ذكر من القول بالإيجاب
الذاتي وهو مذهب باطل والجواب عن الأول منع كون الوجوب صفة ثبوتية

حتى يلزم ما ذكرتم وقد مر دليله سلمناه لكن نمنع كونه صفة للموجود بل هو صفة لنسبة
فعل الفاعل الى الفعل وفيه نظر اذ يعني الثاني وما الجواب به العطف ونحوه وعن
الثاني انا نمنع تأخر النسبة عن المنتسبين في الوجود دورا تتقدم به التقدم ونحوه
فانه صفة الدين وهو غريب وعن الثالث ان الفاعل المختار اذا تعلقت ارادته ان يشاء
بوجود شيء وجب وقوعه بما سبق به القضاء والقدر كله واجب الوقوع باختيار الفاعل
سبحانه وتعالى لا بمعنى ما لخلق الله من تنزع الوجوب السابق وقد علمت معنى
هذا ان جميع الكائنات التي تعلقت الارادة بوجودها لا تخلو منه واحد من الوجوبين
المذكورين فان قلت الوجوب السابق والوجوب الذاتي هل هما متبا
ينان او عموم متباينين فبين بينهما العموم والخصوص المطلق فكلما صدق
الوجوب الذاتي صدق الوجوب السابق من غير عكس والشارع اتى من منهج الطوالع
والتمسك حال الغاية محتاج بمعنى ان الله تعالى خلق الاعراض التي بها يبقى وجودها
عليه ومراد الشارح بقولهم ليس مفروز الحال وجوده ان الشارح وجوده فيتبع
تحصيل الحاصل فلهذا لا يكون وجوده مفروزا حال البقاء وقد تقدم البحث في هذا
وما ذكره الفلاسفة من العلل والمعلولات وان واجب الوجود اوجد عقلا والعقل
اوجد عقلا ونفسا وفلكا مشتملا على مادة وصورة وكذلك الى عشرة عقول وتسع
نفوس وتسعة افلاك فباطل لانهم يزعمون في جميع ذلك وانما قلنا انه باطل
لانه لو كان كذلك لما وقف العدد ولزم ان يفيض العقل العاشر ايضا الى ما لا نهاية
له ولزم ان تنتهي العلل اذا انتفى معلولها حتى تنتهي الى واجب الوجود تعالى الله
عن قولهم وما زعموا من ان العلة والمعلول لا بد منه وقد تخلف ذلك في الحوادث اليومية
وهم يقولون العقل العاشر فاض على هذا العالم السفلي لان الحوادث قد اختلفت
بصفاتها وازمنتها وغير ذلك والعلة لا ينفصل عنها معلولها فاذا الفاعل مختار لا علة

والطبيعة قد تبين بطلانهما فلزم ان العالم كله حادث على تقدير ثبوت ما ليس
بجوهر ولا عرض لان الله تعالى ليس الفاعل بل ان فاعل بالتعليل وفاعل بالاختيار فاذا
بطل التعليل ثبت الاختيار واذا ثبت الاختيار فلا بد فيه من العمل لان الفاعل المختار
يقصد الى ايجاد الفعل والقصد اليه يقتضي سبق عدمه كما مر بيانه ولا يلزم تحصيل
الحاصل فثبت بعد العدم وجوده بالفاعل المختار وذلك معنى الحدوث فثبت بهذا الطريق
حدوث ما سوى الله وان كان ليس بجوهر ولا عرض **وبعبارة اخرى**
ان تلك العقول والنفوس الفلكية التي يزعمونها والنفوس البشرية اما ان تكون
غير متناهية او متناهية فان كانت غير متناهية بعدد لانا ابطلنا ما لا نها
ية له من دليل الوجود لان كل ما دخل الوجود متناه ويثبت ما لا نهاية له محال ويبقى
ضده مع مذهب الخصم علل ومعلولات وتلك باطلة وان كانت متناهية فلا بد من
مخصص خصصها بذلك العدد دون ما فوقه او دون ما تحته والعلة والطبيعة
لا تخصصان لان تأثيرهما بالذات ونسبتهما الى ما عداهما جميعا نسبة واحدة فيلزم
ما دخل مما لا نهاية له في الوجود دون ابطاله او عدم التخصيص بذلك العدد دون
غيره وهذا خلف فوجب ان يكون بقصد الفاعل المختار والقصد يقتضي كون
المقصود الى وجوده سبقه عدم وهو معنى الحدوث فقد تقرر بنفي من هذا بعد
ثبت الجوهر من جهة

باب العلم بوجود الله تعالى

باب العلم بوجود الله تعالى

اعلموا رحمكم الله ان المقتضي بحسب التقدير العقلي لا يخلو اما ان يكون من جهة
الاقتضاء في الفاعل اما ان يقتضي التأثير او لا والاول الفاعل المختار والثاني اما
ان يتوقف فعله على شرط وانتفاء مانع او لا الاول الطبيعة والثاني العلة وقد
تقدم ابطال العلة واما الطبيعة فتأثيرها في العالم يبطل بكل ما به ان كانت
قديمة لزم قدم العالم وقد تقرر حدوثه وما به الخصوص كما تقرر في العلة حرفا بحرف وان

كانت الطبيعة حادثة لزم افتقارها الى طبيعة اخرى ثم كذلك ويتسلسل فيلزم
ان لا توجد واحدة منها فلا يوجد العالم وذلك باطل بالضرورة وانما قلنا كذلك لان
التسلسل محال فما توقف على المحال وهو وجود الطبيعة محال وما توقف عليه وهو
وجود العالم محال وذلك باطل بالضرورة وكذا اذا فرضنا العلة حادثة فافهم لان الخصم
انما ادعى العلة قديمة ولان المتكلمين تكلموا على جميع اقسام المسألة ليستوفوا التقسيم
العقلي واما الطبيعة فقد قالوا انها تكون في بعض الممكنات كما سياتي فان قالوا
الطبيعة قديمة وانما لم توجد العالم في الازل لوجود مانع ازلي قيل اذا كان ازليا
فلا ينتفي لان ما ثبت قدمه استحال عدمه فلا يوجد العالم وذلك باطل فان قالوا
تخلف شرط لان وجود العالم فيقال لهم الشرط حادث وهو من جملة العالم فلا
يوجد الا بعد تخلف شرطه لان وجد وكذلك فيلزم التسلسل وهو باطل فان
قدروا المانع حادثا لزم قدم العالم لخلو الطبيعة عن المانع وقدرة حدوثه وايضا
فان المانع الحادث لا يوجد الا بعد ان المانع حادثا والمانع الحادث لا يوجد الا
لمانع حادث فيلزم حوادث لا اول لها على التعاقب وهو محال وما ادى اليه مثل
الطبيعة في ازل اذ ثبت بطلان العلة والطبيعة تبين ان المقتضي للحوادث
والموجد لها الفاعل بالاختيار وهو الله تعالى وقد تقرر لا استدلال ان نقول العالم
حادث وكل حادث لا بد له من محدث فالعالم لا بد له من محدث وتقدم الصغرى ما تقدم
من بيان حدوث العالم وبيان الكبرى لان المحدث يجوز عليه الحدوث والبقاء على العدم
وهما سواء كما تقدم ويجوز عليه احد الازمنة واحد المقادير والصفات والجهات
والامكنة وكل ذلك في العقل سواء اذ لا يلزم على احد المتقابلات من جهة محال في
العقل بالنسبة لذات الممكن فترجيح بعضها من غير سبب مناقض للمساواة اذ
يلزم المساواة ونقيضها فلا بد من مرجح يرجح احد المتساويين على الاخر وهذا معنى

بعض

بعض اصحابنا ان الكبرى ضرورية حتى يعرفها البهائم والصبيان وعلى طريقة الامكان
العالم ممكن وكل ممكن لا بد له من فاعل وتقرير الصغرى ان العالم لذاته يجوز عليه
الوجود والعدم لا يلزم من وجود احدهما محال وهو معنى الامكان او تقول العالم ممكن
لانا رايناه يتغير من الوجود الى العدم ولو كان واجبا لما تغير ورايناه موجودا بعد عدم
ولو كان ممتنعا لما وجد وكل ممكن لا بد له من فاعل فلما اختص باستواء احواله يستحيل ان
يترجح بعض طرفيه على بعض من غير فاعل ولما كان ذلك الراجح ليس عدما وجب ان كان لا يقال
انتم دليلكم انما هو من مذهبكم لان الخصم يسلم ان الحادث لا بد له من محدث والممكن
لا بد له من فاعل وما ذلك الفاعل قلنا قد تقدم ابطال العلة والطبيعة فتعين
انه الفاعل بالاختيار وسنعيد ذلك ايضا عند ذكر كونه مريدا ان شاء الله تعالى
وقد رايناه ان نتكلم مع الخصم اعلم ان الفلاسفة يطلقون الحدوث ويريدون
به الاستفادة من الغير والاختراع واهل الحق من المتكلمين يطلقون الحدوث
على الذي لم يكن ثم كان من اجل اعتقاد الفلاسفة ان الجواهر حادثة بمعنى افادة الغير
لها الوجود قالوا بقدمها وانها ممكنة لذاتها قديمة سرمدية بقدم علتها قال
ابن التلمساني واما التفصيل من مذاهبهم فيطول والحاصل ان قدماءهم اثبتوا قدماء
خمسة واجب الوجود وسموه عقلا ونفسا وهيولى ودهرا وخلا . وصار جماعة من
متاخريهم الى ان العالم العلوي قديم بذاته وصفاته الا الحركات فانها حادثة
باشخاصها قديمة بنوعها اذ ما من حركة الا وقبلها حركة لا الى اول واما العالم السفلي
وهو عالم الكون والفساد وهو ما تحت مقعر فلك القمر فقالوا ان هيولاه قديمة
وكل ما فيه من الصور والاعراض حادثة باشخاصها قديمة بانواعها فقالوا لا دجاجة الا
من بيضة ولا بيضة الا من دجاجة ولا دجاجة الا من بيضة ولا زرع الا من بذر
ولا بذر الا من زرع لا الى اول وتخبط الفلاسفة في قدم ما ادعوه من الممكنات

ومذهب أهل الحق أن العالم محدث بذاته وصفاته كما تقدم وأنه صادر من الله تعالى وصنعه
وعلى ذلك اتفق جميع المنتمين إلى الشرائع **تنبيه** للفلاسفة في ترتيب العلل فقال
اللعين المنسوب إليه أرسطاطاليس ومن تبعه من المتأخرين كابن سينا والفارابي
ونحوهما أن واجب الوجود بذاته ليس فيه إلا واحدا من كل وجه وأن الواحد لا يصدر عنه
إلا الواحد فواجب الوجود إذا لا يتصور أن يوجد إلا واحدا إذ لو صدر عنه اثنان لكان
باعتبارين مختلفين ومع ذلك الاثنان كثرة في واجب الوجود وذلك الواحد هو العقل الأول
وهو المسمى بالروحاني الأول ثم العقل الأول صدر عنه أربعة جواهر كما مر إلى عشرة
عقول وتسع نفوس وتسعة أفلاك ثم تحركت الأفلاك فوجدت العناصر ثم امتزجت
فتركب العالم السفلي والأجسام العلوية عندهم مركبة تركيبا لا يحتمل الانحلال والآخر
التركيب لا بد له من انحلال فسموا التي تحتمله والانحلال كونا وفسادا ثم الحصول
من التركيب من آثار الطبيعة فواجب الوجود عندهم هو سبب الأسباب
وعلة العلل لا علة لوجوده ولا تخفى مكابرتهم في جميع ذلك أما قولهم إن الواحد
لا يصدر عنه إلا واحد فدعوى لا تعقل فضلا عن أن تكون ضرورية ولا دليل عليها برهاني وقد قال
جماعة من حكمائهم إن الواجب يصدر عنه كثير واختلفوا فيه وأما قولهم إنه لو صدر عنه
اثنان لكان باعتبارين مختلفين فعليه سؤالان أحدهما منع ذلك وقد نقضتموه بالعقل
الفعال والثاني أن ثبوت اعتبارين لا يلزم منه كثرة تنافي الوحدة فإن كثرة الاعتبارات
ليس كثرة في الذات الشخصية فإنكم قلتم إنه واجب الوجود ومبدأ الموجودات وعلة فيها
ومعلوم أن معقولية وجوب الوجود لا تعطي كونه مبدأ وعلة فهما اعتباران مختلفان
فإن قالوا الوجوه والاعتبارات ترجع إلى نسب وإضافات فلنا فإنكم أضعتم
في إيجاب العقول الأول الزمرة الاعتبارات والنسب فهلا كان واجب الوجود
يقتضي باعتبارات مختلفة كما اقتضى العقل الأول وكلها لا أثر لها والأمر وقولهم

أن العقول

ان المعلول الاول صدر عنه اربعة جواهر وهي عقل ونفس وفلك هو مادة وصورة
قلنا اطلقتم ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد ثم قلتم حصل من الواحد الصادر عن واجب
الوجود صدر عنه اربعة جواهر فكانت الكثرة الموجبة للتعدد مع ان الصادر واحد
فان قالوا انه ممكن صادر عن الغير وقائم بذاته وعقل باعتبار كونه عقلا صدر عنه عقل
وباعتبار اضافته الى الغير صدر عنه نفس لان الاضافة لها تعلق بالغير والنفس
لها تعلق بالغير وباعتبار كونه ممكنا صدر عنه مادة لان المادة لها طبيعة
عدمية والامكان له طبيعة عدمية وباعتبار كونه واجبا صدر عنه صورة
فحصل من ذلك اربعة جواهر وهذا اقرب من طرد العقل في الفروع بكلام فيقولون
قلنا فقلتم ان واجب الوجود صدر عنه العقل وهو موجود وباعتبار
كونه مبدأ الشيء وباعتبار كونه عقلا ذاته شيء وكل ذلك خبط على انا نقول الامكان
حكم عقلي والصدور عن الغير اضافة وكونه واجبا يرجع الى السلب وكذلك كونه عقلا اذ
هو عبارة عن تجرده عن المادة عندهم ولما لم يكن الوحدة مقتضية في المعلول
الاول والثاني والثالث الى التسعة ولم تكن مقتضية في الواجب لذاته وهل
هذا الا تحكم ثم نقول لم لا انقطع في العقل العاشر وهلا اقتضى العقل العاشر
عقلا ونفسا وفلكا فما الموجب للوقوف عند عشرة من العقول وتسعة من النفوس
وتسعة من الافلاك وهلا ادى ذلك لا انقطاع على هذا النمط من غير وقف وهلا
قلتم ان واجب الوجود يفيض فيضا تاما على هذا العالم من غير ان تتغير ذاته كما
قلتم في العقل العاشر انه يفيض ويعطي كل قابل ما يستعد له من غير تغير في ذات
الفيض وانما اذا اختلف ما صدر عنه بحسب القوابل والحوامل فيلزم وهلا
اختلف ما صدر عن الواجب لذاته بحسب القوابل والحوامل الا ان الواجب ذاته العقل
البعيد عنكم واذ لم يثبت تحقيق الوجود وبيان علة كل موجود فما علة الكواكب

وما المقتضي للشمس والقمر وسائر ما يوجد بالفلك فيما انتهيتم سوى اربعة اعتبارات
تحصل بها اربعة جواهر فعركتهم الموجودات عليكم وتاهت فيكم عقولكم واتسع
الخرق عليكم والموجد لها ولي الواجب لذاته الفاعل لها بالاختيار يفعل كل العالم
وينسب اليه كل موجود سواه فهو رب كل شيء وخالق كل شيء في الست الجهة
وانقطعت الكلمة عند انتهائها الى رب كل شيء ورازق كل حي وبالله التوفيق
قـ اصلا زد اوهم على موضع التشكيك فعرفوا ضعف مقالتهم وسرعة فيهم تهم
من المعافقة ولما ضاق عليهم النطاق قالوا لا ندرك هذا بالبرهان وانما يطلع اليه
بالعلوم الرياضية فمن ادركها واحكمه علم ما قلناه ضرورة وكانوا يشيرون الى ان
هذه العلوم لا تتخيلها النفوس الا بالحقيقة لان يعاء عليها العلم وهذا سبب
فان العلم بالهندسة نظر في كمية الجسم المتصلة وعلم الحساب نظر في الكميات المنفصلة
والنظر في الهيئة نظر في كيفية الاجسام والنظر في الموسيقى نظر في ترتيب
الالحان وتقطيعها على وجه مخصوص وكل ذلك نظر فيما يأتي النظر وفيما فيه
وقد تعلم ان من انس بالمحسوسات والنظر في المتخيلات والتوهمات مما يعسر
على الناظر نيل المعقولات وكيف النظر في احكام ما يستحيل على واجب الوجود
وكذا العلم بما لا يدرك ذاته الا من جهة احتياجه وافتقاره فـيـ
نحن نظر في جهة احتياجه وافتقاره فنثبت له طرفا لا يكون فيه الا افتقار الى
المستغني على الاطلاق ومن قرر في علومكم ان موضوع العلم الالهي النظر في الوجود
بما هو موجود منكم ومن نسب ذلك الموجود الممكن فكيف جعلتم ما ان النظر
في وصف الكمية والكيفية وهي غير المحل عندكم ذلك العلم بل لا بد ان ينافيه
ويتحرز منها فهل هذا الا تلبيس بالضعفاء واضلال لهم عن منهاج هداهم وتحكم
وتحكم لبعضهم وامعان في التشكيك على المتمسكين بالمنطوق وتكلمتم فيه على

الهى هين

بالبراهين والحدود حتى اذا دعتكم الحاجة الى استعمال العمل نبتم عنه كل العدول واقتنعتم
من القطعيات بما لم يقنع به ادنى الفقهاء من الظنيات وما انتم الا كمن يعرف
العروض ولا طبع له في الشعر ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور انتهى من شرح
الارشاد وقال الامام الكهري في الشامل زعمت الفلاسفة ان غرضهم من الرياضة
الشهرية والزهد واعتياد التوكل على الخلاء والتقلل ليتشبهوا سواه ثم الرياضات
ليست مقصودة في انفسها خصوصا وانما الغرض منها التوصل الى العقولات وهي
الالاهيات ثم انهم لم يعنوا النظر في مواضع التكليف وزعموا انما يتعاطونه من
الحجاج جدال ممزوج وتردد بين خيال ومغالطات لا يفضي بالتمسك به الى الحق وقالوا
مقومات الفلسفة تنبني على قواطع ولا يسع العاقل جحدها ولا يستطيع
اللبيب ردها ثم انهم لما خاضوا فيما سموه الالاهيات اضربوا عن الحجاج واجتزءوا
بالكلمات التي ينشر اليها العقول ولا تشهد لها اصول ومن تامل طرفا من مواضع
التكليف ونظر في مجاري كلام الفلاسفة في الالاهيات لم يستبه في عروه كلامهم عن
التحصيل فان قيل ما تطالبوننا به المطالبة المحققة مع تسليمكم ان الالاهيات
ليست بضرورية وانما يتوصل اليها الخواص من شيعة الفلاسفة فيقال لهم لم امتنع
الموجود اولا ومترتب سببا واذ ساغ لكم القطع بقدم الافلاك والتي فيها
فبم تنكرون على من يزعم انها مستقلة بانفسها في مقتضى السبب واي حاجة
تضطركم الى تقدير سبب لا نقضي بقدمه فان قالوا لو ثبت عندنا حكم على ما
ان كل قار مترتب على مقتضى طبيعي وسبب موجب فقضينا في العوالم العلوية
بمثل ما نقضي عندنا مما لنا قلنا هذا استشهاد بالشاهد على الغائب وقد
قدمنا ان الجمع بين الغائب والشاهد بدعوى عرية عن البرهان وهو جلي الوجوه من
الفساد وذكرنا ان الجوامع اربعة وليس مع الخصوم واحدة منها والذي نقوله الا ان ليس

وجب تعلق كل ثابت بموجب ووجب أن يثبت الوجود لا أول متعلقا بموجب ثم كذلك
القول في موجبه إلى غير نهاية ولا يمكنهم أن يسلكوا في دفع هذا إبطال الجميع بطريق العلة
والمعلول بأن القوى الطبيعية للترتيب آثارها إيجاب العلة معلولها إذ قد تثبت
وتمنع من الآثار موانع ولا يجوز تقدير انتفاء المعلول المانع مع ثبوت العلة فإن
قالوا المفضي إلى الموجب والسبب المقتضي كل ما له صورة وكيفية ولا هذا كذلك
تتصف بالصورة والكيفية وهي من جنس الوجود لا تتصف بكونها بسائط على الحقيقة
فإن البسيط على التحقيق وجود محض لا صورة له وكل ما اتصف بصورة فهو في حكم
المركبات فإن قالوا قد تعرضنا على المنا بعد نا افتقار المركبات إلى الأسباب وأما الموجود
الأول فهو بسيط حقا لا صورة له ولا كيفية فلم يكن يفتقر إلى مقتض قلنا
فهذا الذي ذكروه ليس عليه تعويل وقد هذرنا عند الفصل فإنا نقول لم حكمتم
بافتقار ذي الهيئة والصورة إلى المقتضي فيرمه وانتفاء الأولية عنه ولم زعمتم
أن المركبات تفاهر افتقرت إلى المقتضي من حيث كانت مركبة وحينئذ لا يجدون إلى
إثباته سبيلا ولم ننكر على من يقول إنما افتقرت المركبات إلى المقتضي لجواز حدها
وتعرضها للزوال وما استحالة من حال إلى حال وما هلاك وإن كانت على صورة
فإنها لا تحول عن صورها ولا يجوز عند الكل تقدير زوالها وتعرضها لقبول صور أخرى
خلاف المركبات في عالمنا فإن الصور المتعاقبة تعتور عليها وهي متعرضة لقبولها
وإيضاح ذلك بالمثال أن الأجسام الفلكية في عالمنا تتشكل ولا يجوز أن يزايلها
الشكل المعهود ويثبت لها ضده إذ هو الشكل الكروي والعناصر بالإضافة
إلى المركبات بسائط ويجوز عليها أن تحول عن صورها إذ قد ينقلب بعضها إلى صورة غيره
والعناصر بعضها وربما تنقلب إلى صور المركبات فهو حكم عالمنا ويستحيل في جرم الأفلاك
عن أشكالها وصورها وتعرضها للزوال والاستحالة من حال إلى حال فكيف تجهون

بين الشاهد والغايب ثم تقولون انتم الروحاني الاول ونعينه عنه الصورة والشكل
وهذا اثبات منكم لوجود لا صورة له مع قطعكم بكونه موجبا مفتقرا الى موجب فلم
انكرتم مثله في الموجود الاول وهذا لا محيص لهم عنه فان قالوا جمعنا بين الشا
هد والغايب مع افتراقهما بالوجوب والجواز بمثابة جمعكم بين الشاهد والغايب
في حكم العلة مع قطعكم بان المعلول شاهدا جايز وهو واجب غايبا قلنا
لا يستقيم لكم ذلك فانا انما اطردنا دلالتنا على وجوب اطراد العلة وانعكاسها كما سبق
ثم التزمنا ذلك في الطرد والعكس وافتقار الدليل على ان ما يعلل شاهدا لا يعلل لجوازه
فعلى دلالة ذلك الى اطراد العلة شاهدا وغايبا وانتم لا تسلكون في الطبايع والاثار بها
مسلكنا في العلل والمعلولات فانكم اثبتم الطبايع مع الموانع من اثارها على انكم
اثبتم الموجود الاول عريا عن موجب وما التزمتم مثله في الروحاني الاول لم تجروا فيما
ضد تناقض كلامكم وفارق مسلككم مسلكنا من كل وجه فان قالوا الموجود
الاول بسيط في الحقيقة وما كان كذلك لا يناسب التصور الثابت في حكم التركيب
ولا بد ان يناسب السبب المسبب بوجه ونفرنا الروحاني كذلك قلنا
فهذا حكم التسمية لا تغني فيما داده عن المحال ولولا انا نتابع كلا منهم لاقتضى الحال
الاضراب عن التشاغل والتعرض عنه ولابطال قولهم الروحاني الاول اما ان يكون
له صورة واما ان يكون بسيطا حقيقيا لا صورة له فان كان له صورة بطل وجوب الموجود
الاول لما له صورة ولو جاز ذلك لجاز ان يكون الموجود الاول مرتبا للابعاد والجوارح
فيه وان قالوا الروحاني لا صورة له ولذلك اوجبه الموجود الاول فيقال لهم
هلا قلتم الروحاني اوجب متصورا احديا لنفسه بسيطا على الحقيقة ولو جاز ذلك
لجاز ان يكون موجب البسيط الاول جملة التصورات وان التركيبات وهذا مما لا
يجوز ان يتحمل عنه جوابا وانعطاف ثم يقال لهم تنكرون على من يثبت امرا ذاتيا

الروحانيات على التقدم من غير دليل فليس روحاني اولى من ثان بالتقدم والاحداث واذا تعارضت
الاقوال المتناقضة ولم يختص بعضها بحجة قاطعة فانها تتساقط اذ ليس بعضها
بالثبوت اولى من بعض ثم نقول من يسند حدوث العالم لما فيه واتم عليه
قواطع البراهين واطلعكم نقض عليها بالنص واذا صح حدوث العالم وانه كان بعد ان لم
يكن فيترتب على ذلك فساد قولكم لا محالة ومما نطالبهم به ان نقول لهم
الموجد الاول عندكم سبب للروحاني الاول وموجب له والموجب في لسان
الاشتقاق لو وجد حكما لم كان موجبا بكونه موجبا اولى من الثاني ولم الفصل بين من يقدر
الروحاني موجبا وبين من يقدر موجبا مسببا فان قالوا هذا الذي ألزمتمونا ينعكس
عليكم في العلة والمعلول فاذا زعمتم ان العلة هي الموجبة والحكم المعلل هو الموجب
ثم قيل لكم ما انكرتم [illegible] موجبا موجبا بما تذكرونه [illegible] قطعكم بان السبق كما
لا يعلل به لا يعلل قلنا [illegible] بان العلة لا تثبت المعلول
اثباتا تفرده [illegible] وانما العلة والمعلول مثلا زمان وتسمية احدهما علة
والاخر معلولا اصطلاح وتسمية من [illegible] ولو قال قائل كون العالم عالما يوجب العلم
لما كان بعيدا ولا يستقيم للفلاسفة [illegible] الى الاصطلاح فان الموجب
الاول يجب في حكم العقل عندهم ان لا يتعلق وجوده بالجائز عنهم ودون ذلك سموه
الموجد الاول وسموه سبب الاسباب وموجب الموجبات ثم نقول لهم [illegible]
[illegible] ترتيبه [illegible] المعقولات التزمتم الاكتفاء بالروحاني الاول وتقدير الوجود
الاول ولا اكتفاء به من مقتض يقتضيه وسبب يوجبه فان تكونون بتقدير
روحاني فقط ثم تعلقونه بموجب له ولا يجري على الترتيب استناد مذهبهم بهذا
الى التحكم ومن عجيب امرهم انهم جعلوا الصور فعالة ولا يعنون انها
فعالة اختيارا بارادة وانما يعنون انها توجب ايجاب السبب المسبب ثم اثبتوا

وجودا

موجودا بسيطا لا صورة له موجبا ولو جاز ذلك في المادة لجاز ان تكون فاعلة للصورة
لا انها بسيطة مع تقرير صدورها من الصورة فانما نسبوا الصورة فعالة والمادة بنفسها
ليست اثر المؤثر وموجبا من حيث انها لو تخلت عريت عن الصورة لكانت
بسيطة فاذا لم يجعلوا الهيولى اثرا موجبا فكيف يقررون الروحاني الاول موجبا
مع بساطته وهل هذا الا تناقض ومن راجعت في هذا الكتاب الشفا علم ان اهل هذا
الشان فلم يحملوا ولم يتركوا ولم ينفصلوا الا على التمام التناقض فلم تقرر الموجود الاول
اذا لم يخرجه كونه بسيطا عن كونه بسيطا فكذلك تقرير موجبا فيلزم ان لا يمنع
في امتناعه كونه بسيطا وفي ضمنه ترديد العبارات عن هذه المطالبات الا كلام
في ابطال انتسابهم الى محض التوحيد والتحكمات في الغاية هو المقصود في زعمهم
وبعد ذلك يبقون الحكم العاجز وينتمون بما نسبوا اليه اهل الاسلام من بناء دعواهم
على غير البراهين اذ صرح ان الذين اليه يشيرون واياه يطلبون زعموا بالفعل وبيان
لهم لكان الموجود الاول بالذات موجبا واحدا اولى من ايجاب موجد اتم منه
وقال الشهرستاني بعد ذكر ترتيب العقول والعلويات ينتهي الى العقل العاشر
الفياض وهو العقل المفيض الى فلك القمر فتلك الموجبات ثم حدثت العناصر
واختلطت وامتزجت واستعدت لقبول الصور المختلفة في عالم الكون والفساد
ثم ان العقل الفياض يفيض على كل قابل ما يستحقه والفيض واحد والاختلاف
بحسب القوابل والحوامل ولا يخفى على اللبيب ما في هذه الكلمات من التحكمات التي لم
يدل عليها دليل عقلي ولا اشار اليها نقل في تعيين هذه الموجبات الخاصة ووجوب العقول
والنفوس والافلاك على عدد مخصوص ونسبة وجود اعظم الموجودات الى وجود [illegible] في
العقل والافلاك ومع جميع ما ذكروه من التعليل ان لا يتخصص مثل عن مثل ولا يتأخر شيء من
الممكنات وانه متى لم يكن عدم حادث من الاول اذ عدمت سائر العلل الى ان ينتهي العدم

في العلة الاولى انتهى قلنا فالالزام على مذهب الفلاسفة ان لا يتأخر
العالم عن الباري وهو باطل بالاتفاق وان تمنع التقدمات لعدم اختيار الفاعل لانه
فيه الا بالذات ونسبة الذات للطول والقصر والتوسط والصغر والامكنة والجهات
والوجود والعدم نسبة واحدة وان لا يدخل في الوجود ما لا نهاية له اذ لا مخصص وان تعدم
العلة عند عدم حادث من الحوادث وان لا ينتفي شيء من الحوادث لان علله موجودة
لم تنعدم وذلك خلاف الحس وراجع ما تقدم لما فيه من المطالب
شبهة اخرى لهم في القدم انه لو اوجد الا وقت ما فكونه تعلق بذلك الوقت مؤثرا
ان كان حادثا فلا بد له من محدث ويلزم قدم العالم والا لزم ان يكون تخصيصه ببعض الاوقات
تخصيصا من غير مخصص وان كان حادثا افتقر الى محدث وان يتوقف عليه العالم لانه
لم يكن لا بد له من اخر ولزم التسلسل وهذا كله يقول الكرامية من احداث كاف
ونون وارادة حادثة قال الشيخ ثم ان هذه الشبهة اعظم شبهة
للفلاسفة وهي منشأ ضلالتهم وبسببها ذهبت الفلاسفة من اجلها الى قدم العالم
وصارت الكرامية منها الى اثبات كاف ونون وارادة حادثة في ذات الله تعالى
وصار معتزلة البصرة الى انه لا بد من تجدد ارادة حادثة لله تعالى لا في محل
واجاب المتكلمون عنها باجوبة بعضها قوي وبعضها ضعيف
فمن اقواها قولهم لا نسلم ان العالم انما حدث في الوقت المعين لان ارادته تعالى تعلقت
بالايجاد في الوقت دون سائر الاوقات وهي لنفسها تقتضي ذلك وليس لاحد
ان يقول لم تعلقت الارادة بايجاد العالم في ذلك الوقت ولم تتعلق
ارادته بايجاده في غيره من الاوقات لان الارادة لعينها وماهيتها المخصوصة
اقتضت التعلق بايجاده في ذلك الوقت وصفات انفس الماهيات لا تعلل
فان قيل يبطل عموم تعلق الارادة ومن ثم تعلقت ارادة الباري وسائر

صفاته

١٠٤

صفاته علمه التعلق لا انه يلزم من تخصيصها افتقارها الى مخصص وتعلق
المخصص بصفات الباري محال لانه يؤدي الى جواز قلت الارادة تعلقان
احدهما عام وهو صحة ان تخصص به كل ممكن وتعلق خاص ابدا بنفسها وهو تخصيص
كل ممكن به بالحال الذي هو عليه نوبة او عدم وان صح في العقل ان يكون على خلافه لو
اراده الله ولو شئنا لاتينا كل نفس هداها الجواب الثاني انه انما تخصص
بزمان الوقت لا ان الباري تعالى تعلق علمه بمن لا يزال بالخلاف في الوقت المعين فوقع
على ما سبق علمه وهذا ضعيف فان العلم لا يؤثر وجوابه ان هو ان سبق العلم السابق على
ما هو عليه وانما يتعلق علمه بانه واقع في الوقت المعين في الارادة وقوعه في ذلك
الوقت المعين فلو كان التخصيص بالوقت المعين بالعلم للارادة فيلزم
العلم بما هيئت ابتغى الغاية وجه سابق على قصده ونحا بر العلم بوقوعه فانه
موقوف على ارادته بها فتعابر وجميع هذا الذي تبين في العقل كتقدم الذات على الصفات
الجواب الثالث انه لا يقال اختص الوقت المعين بحكمه حقيقة لما ثبت عنها
لا جلها خص الله تعالى العالم بذلك الوقت دون غيره واذا كان هذا لا احتمال
فلا سقطت المطالبة وتحقيق هذا الجواب ان يقال لا شك في جواز العالم
وافتقار الجائز في ترجيحه الى مرجح والمرجح لذاته وطبعه لا يخصص شيئا عن شيء
فهو موجد له بالاختيار والعامل بالاختيار هو الفاعل لفعله ولا يجب ان يفصل
لانها دالحاصل بلا بد من سبق وجوده على عدمه فيه الفصل الى ابداعه فثبت
الحد ولا له بعقل انه لم يكن فكان بـــيـ ان يطالب وجوده في هذا الوقت
دون ما قبله ولم يعده ولم خص اهل السعادة بالسعادة واهل الشقاوة بالشقاوة
ولم اغنى هذا وافقر هذا فيقال له جوابه هذا من سر القدر وهو من مواقف العقول
وكل مخبر سائل عن ذلك لم يرد الحق سبحانه في الجواب على اظهاره عما يراد بعلم ذلك

كقوله تعالى للملائكة حيث قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن
نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون وحيث قال لهم حين أنكروا نبوة سيدنا
محمد صلى الله عليه وسلم وقالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم فقال
سبحانه في جوابهم أهم يقسمون رحمت ربك نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة
الدنيا أنه سبحانه لا يسأل عما يفعل وهم يسألون وإذا استحال الاعتراض
الأزلية من الجمع بين المسبوقية وغيرها تعين الاعتراض فيما لا يزال وأن الباري
سبحانه أحدث الكائنات حين صح إحداثها وجعلها الاختصاصات من بين الصور
ولعل سبب قصور العقول أنه لا يستلزم إحاطة العلم وذلك خاصية في علم
الغيب والعلوم الحادثة قاصرة لا عموم لها ولا إحاطة والله أعلم الجواب
الرابع قالوا حدوث العالم في الأزل محال لأن حدوثه عبارة عن كونه موجودا بعد
أن كان معدوما وذلك يستدعي سبق العدم والأزل عبارة عن نفي الأولية والجمع
بينهما محال وأجاب الفلاسفة بأنا لا نسلم سبق عدم الممكن على
وجوده بمعنى أنه لم يكن ثم كان بل نقول إن سبق العدم بالذات والسبق بالذات
لا ينافي الوجود والقدم بالغير فإنا نقول عدم الممكن له من ذاته والوجود له من غيره
وما بالذات سابق على ما بالغير فسبقه بالذات والتقدم والتأخر بالذات لا ينافي
المعية في الوجود كتقدم الموصوف على الصفة والشرط على المشروط وكيف
والممكن إنما احتاج إلى المؤثر من جهة إمكان وجوده فتأثير المؤثر إنما هو في الوجود
فقط وعدم الوجود وعدم التأثير نقيض الوجود والتأثير ونقيض الشيء لا يكون
شرطا فيه فسبق العدم ليس شرطا في صحة التأثير ولو لم يكن شرطا فلا يمتنع
دوام التأثير بدوام المؤثر لأن المؤثر في إيجاد العالم أزلي سرمدي فإنه يكون كذلك
ويتعين أن يكون سبق عدمه على وجوده سبقا بالذات فقط لا قطعا ووجود السبق

في خمسة

في خمسة السبق بالذات والعلة والشرف والمكان والزمان وليس سبق عدمه
على وجوده سبقا بالعلة فإن العدم لا يؤثر في الوجود ولا يخفى أنه ليس بالشرف
كتقدم العالم على الجاهل وفضل أبي بكر على عمر ولا بالمكان كتقدم الإمام على المأموم في الرتبة
الحسية أو الرتبة العقلية كتقدم الجنس على النوع والتقدم بالزمان يستلزم
في تحقق زمان يقتضي التقدم باعتباره وتقدم عدم العالم على وجوده أزلي يستلزم
التقدم باعتباره زمانا أزليا لأن الزمان من لواحق الحركة التي هي من لواحق الجسم
فلو قلنا بأزلية الزمان يستلزم أزلية الجسم وهو عكس ما ادعيتم ونقض مطلوبكم ونقض
لقواعدكم وأجاب المتكلمون بمنع حصر وجوه التقدم والتأخر فيما ذكروه
من الوجوه الخمسة فإن ذلك ليس معلوما بالضرورة ولا قامت عليه دلالة بين النفي
والإثبات على نفي قسم سادس وفي دعوى الاستقراء وعدم الوجدان لا يدل على العدم
ولا يوجب علما بالعدم بل غايته عدم علم بالعدم وأجاب الجمهور بأن ثم
قسما آخر ليس من الأقسام المذكورة وهو تقدم الأمس على اليوم فإنه ليس تقدما
بالعلة فإن العلة توجد مع المعلول وأمس لا يوجد مع اليوم ولا يخفى أنه ليس بالمكان
ولا بالذات ولا بالشرف لأن أجزاء الزمان متشابهة ولا بالزمان وإلا لزم
أن يكون الزمان حاصلا في زمان آخر والكلام في الزمان الثاني كما في الأول فيوجب أن
يحصل أزمنة لا نهاية لها دفعة واحدة ويكون كل واحد منها ظرفا للآخر وهو محال
فلا مانع أن يكون تقدم عدم المحدث على وجوده من هذا القبيل وقولهم زعمتم أن الشيء
يتقدم وجوده وعدم ثاني الوجود فيه تجتمع النقيضان ونقيض الشيء لا يكون شرطا فيه
قلنا ذلك ينافي اشتراط العلم به لا اشتراط تقدمه فإنه لو كان حاصلا قبل
ذلك لزم تحصيل الحاصل وإيجاد الموجود وهذا كما تقول النظر في الشيء ينافي العلم به
وهو شرط فيه وأجاب غيره بأنه لا يجوز أن يكون تقدم عدمه على وجوده

بل المرجح وانه لا ينافي حدوث العالم زمانا اذ تقدمه عدم وسبق وما تقدم زمانا كما قلتم في
تقدم الواحد على الاثنين وهو ما يمتنع الشيء بعدمه ولا يوجد بوجوده. قلت
وزادوا قسما آخر ايضا وهو التقدم بالترتيب وهو كل اقرب من مبدا معين كان الترتيب
طبيعيا كترتيب الانواع التي بعضها تحت بعض والاجناس التي بعضها فوق بعض
او وضعيا كصفوف المسجد بالنسبة الى المحراب. تنبيه ثم اخرى للحكماء في قدم الهيولى
قالوا الممكن يجب تقدمه على وجوده بانا نقول ممكن الوجود ولا نقول وجد فامكن والا
مكان صفة ثبوتية لانها نقيض الامتناع والامتناع سلبي ونقيض السلب ثبوت
والصفة الثبوتية تستدعي محلا ثابتا وذلك المحل هو الهيولى. واجاب المتكلمون
بانا لا نسلم ان الامكان صفة ثبوتية وانما يرجع الى حكم الذهن وتقدير العقل وهو
لفظا فانه يلزم من تقدم وجوده وتقدم عدمه محال ولو سلم انه صفة ثبوتية فهي راجعة
الى صفة نفس الممكن وهي الحقيقة جزاؤه وتسميتها صفة باعتبار انها تقال على
الماهية لانها تقوم بها قيام السواد بمحله وسبقه على الوجود سبق بالذات لا السبق
تنفك به عن الوجود وذلك حكم جميع صفات النفس اعني وجوب التقدم في الذهن
والوجود تقديرا اذا تيافي ما ذكروه يلزم منه اثبات القدم للهيولى بانها ممكنة
وامكانها سابق على وجودها ويتسلسل ويلزم ان تكون العقول والنفوس الفلكية
والنفوس البشرية على اصولهم ذوات مواد لا متجردة بعين ما ذكروه. واجاب
الفلاسفة بان الامكان انما يفتقر الى الهيولى اذا كان يمكن حدوثه زمانيا لانه قبل حدوثه
يمكن وجوده فلا بد من شيء تقوم به تلك الصفة اما اذا كان موجودا ازليا ابديا كان
امكانه صفة له فلا تفتقر الى الهيولى. واجاب المتكلمون بان ثبوت الامكان
لهذه الماهيات المذكورة ان كان ممكنا تسلسل وان كان واجبا وثبوته مشروط بغيرها
من هذه الموجودات وقيامه بها مشروط بتحقق وجودها وكل ما كان شرطا لواجب بذاته

فهو اولى

فهو أولى أن يكون واجبا لذاته فيكون الممكن لذاته واجبا لذاته وهو محال وهذا جواب
جدلي وما ذكره الحكماء سفسطة من العقل لا يتجه لهم في المجوس الشرية بأن حدوثها
حدوث زماني فلا يكون دليلهم ما اعتقدوه فيه تنبيه اخرى لهم في قدم
الزمان قالوا لو كان حادثا فلا بد أن يكون عدمه قبل وجوده ولا يجوز أن تكون القبلية
بنفس العدم لأن العدم الحاصل قبل والعدم بعد متشابهان في كونهما عدما ولا يتشابهان
في معنى القبلية والبعدية فلا بد أن المفهوم من القبلية والبعدية أمر زائد على ذلك
المفهوم وذلك الزائد لا بد أن يكون أمرا وجوديا بالضرورة ثم ذلك الزائد حادثا فيكون
مسبوقا بقبل آخر فلا بد أن يكون قبل كل قبل قبل لا إلى نهاية وتلك القبلية إن كانت له
لغيره فيتوقف الزمان آخر وتسلسل وإن كانت له لذاته فذلك هو الزمان فلا بد أن
الزمان قديم لأن الزمان من لواحق الحركة التي هي من لواحق الجسم فيلزم قدم الجسم
وأجاب المتكلمون بأنا لا نسلم أن القبلية والبعدية صفة ثبوتية
ونقول إنكم حكمتم بأن العدم لو كانت صفة ثبوتية لزم قيام الصفة الثبوتية
بالأمر العدمي وهو كذلك البعض ولأنا بينا أن تقدم الأمس على اليوم تقدم
ليس بالزمان فما المانع أن يكون تقدم عدمه على وجوده كذلك فلا يلزم تقدم الـ
الزمان ولا معنى للزمان عند المتكلمين سوى مقارنة متجدد لمتجدد لا يعني توقيت
موهوم بمعلوم والمقصود منه إزالة الإيهام للتوهم وهو أمر يعرضه العارض ويقدره
العقل ويختلف بالنسبة والإضافة ليس له حقيقة ثابتة في نفسه فنقول
ولد النبي صلى الله عليه وسلم عام الفيل فتوقف مولده بعام الفيل لمن يعلم عام الفيل ولا يعرف
مولده ونقول عام الفيل مولد النبي صلى الله عليه وسلم فتوقف عام الفيل بمولد النبي صلى
الله عليه وسلم لمن يعرف مولده ولا يعرف عام الفيل وكذلك نقول ولد النظام بعد حين
مات أبو حنيفة ومات أبو حنيفة حين ولد الشافعي رحمهما الله ومن جعل العدم

وفيما نقول في ذلك الجنس جنس عدم السواد وجميع ذلك راجع الى نقص الوقت وازدياده
وجميع ذلك ايضا آيل الى الوقت ان تجرد لتجرد لازالة ايهام منهم ولذلك لا يوصف بالعدم
المستمر اذ لا كمية فيه والزمان كمية متصلة غير مستقر ولا بالقديم الذي لا اول لوجوده
ولا ايضا الموجود انه وجود زماني وان وجد معه الزمان كما لا يوصف وجوده بانه
وجود مكاني وان وجد معه المكان اذ لا يوصف بمعية الزمان الا الزماني ولا يوصف
بمعية المكان الا المكاني ولا يلزم من وجود الزمان معه فيما لا يزال ان يكون فيه
كما لا يلزم من وجود امر ما مع وجود الصانع ان يكون فيه وفرق ابن سينا على
اطلاق الناس بين الزمان والدهر والسرمد فقال الزمان عبارة عن نسبة المتغيرات
الى المتغيرات بالمعية والتقدم والتأخر كنسبة وجود الصور والاعراض الى حركات
الافلاك والدهر عبارة عن نسبة الثابتات الروحانيات الى المتغيرات كنسبة
معية وجود جرم الفلك الى حركاته والسرمد عبارة عن نسبة الثابتات الروحانيات
الى الثابتات الروحانيات بالمعية كنسبة وجود العقول الى وجود الاجلاء
شبهة اخرى لهم قالوا اذا قلتم ان العالم محدث بعد ان لم يكن فقد تأخر
وجوده عن وجود الباري فلا يخلو اما ان يتأخر بمدة او لا بمدة فان تأخر لا بمدة فيلزم
ان وجوده وجود الباري وان تأخر عنه بمدة متناهية لزم تناهي وجود الباري
تعالى وان تأخر بمدة غير متناهية فيلزم حصر تلك المدة وجودات لا تتناهى فاذا لم تمتنع
مدة لا تتناهى لم تمتنع عدة لا تتناهى واجاب المتكلمون بان هذا
الكلام غير مستقيم وضعا ولا تحقيقا اما عدم الاستقامة وضعا فهو قولكم
لو كان العالم حادثا لكان وجوده متأخرا عن الباري ان عنيتم به التأخر بالزمان
فالباري غير قابل للحد بالنسبة فان التقدم والتأخر والمعية الزمانية ممتنعة
في حق الباري تعالى وبناء التقسيم على هذا بقولكم اما ان يتأخر عنه بمدة متناهية

او لا متناهية

ولا منافاة بين الكل وانه لا يقبله بل نقول قد بيّنا حصر جهات التقدم في خمسة
والتقدم بالذات والعلية مسلم منا وهو غير مطلوبكم والتقدم بالشرف مسلم
وبالمكان ممتنع فلم يبق الا التقدم بالزمان أجاب البعض بان ههنا قسم
سادس وهو تقدم اجزاء الزمان على البعض وزعم انه ليس بزماني وأجاب
الشيخ بشناعة بان هنا قسم آخر وهو تقدم المؤثر وهو اعم من التقدم بالعلة فلا نسلم
العلية فانه يصح تقسيم المؤثر الى ما يوجب لذاته والى ما يوقع باختياره ولا تأثير
الواقع بالاختيار الا بعد ترجيح وجوده لانه لا بد ان يقصد الى ايقاعه ولا يتصور
قصده الا اذا كان معدوما فيجب تقدم المؤثر على المستفاد بهذا الاعتبار وليس
تقدما بالزمان فلم يلزم من تأخره عنه ان يكون معه شبهة اخرى لهم
قالوا الباري جواد بذاته وعلة وجود العالم جوده وجوده قديم فيلزم ان
يكون وجود العالم قديما فيلزم ان لا يجوز ان يكون مرة جوادا ومرة غير جواد فانه
يوجب التغير في ذاته أجاب المتكلمون بوجوه الاول ما ذكرتم ينتقض
بالحوادث اليومية الثاني لعل بقولكم الباري جواد بذاته وما معنى الجود فان معنى
الجود عندنا وعندكم ليس صفة ذاتية وما زائدة على الذات بل صفة فعلية والصفات
عندكم اما ان تكون سلبا كالقدم والغنى فان معنى القدم نفي الاولية ومعنى الغنى
نفي الحاجة واما ان تكون اضافات كالخالق والرازق على اصطلاحنا او المبدأ على
اصطلاحكم وليس الجواد عندكم صفة وراء القسمين الا ما يكون مركبا منهما
والجود من قسم الاضافة لا من قسم السلب فلا فرق اذا بين معقول المبدأ والجواد
ومعناهما الفاعل الصانع وكذلك قلتم الباري مبدأ انه صانع لذاته بغير شيء
اللفظ وصار ترتيب الكلام فان الخصم يقول ليس فاعلا لذاته وجوده ليس قديما
الثالث ان الفعل انما امتنع في الازل لا لمعنى يرجع الى الفاعل بل لمعنى يرجع

في نفس الفعل حيث لم يتصور افتراق الزمان والحادث فما له أول وما لا أول
له لا يجتمع بينهما فالأولى أن الباري تعالى جواد حيث يصح الجود ويتصور ولا يستحيل
الجود كما يكون خالقا حيث يصح الخلق **باب**
القول في قدم الصانع صانع العالم أزلي الوجود قديم الذات لا مفتتح لوجوده
ولا منتهى لثبوته والدليل عليه أنه لو كان حادثا لشارك الحوادث في الافتقار
إلى محدث ثم يلزم في محدثه ما لزم فيه ويتسلسل القول ويفضي إلى حوادث لا أول لها
وقد سبق الدليل على استحالة ذلك وأيضا فإنه واجب لذاته والواجب لذاته لا يقبل
الانتفاء بحال وليس وجوده تعالى زمانيا فلا يلزم عليه وقولنا لا ابتداء له أن في
الوجود لا يعقل إلا في زمان لأن الزمان إما عبارة عن مدة حركة الفلك ولا حركة في
الأزل ولا فلك لأن الأزل لا أول له والحركة والفلك له أول وإما عبارة عن اقتران
حادث بحادث كما يقول المتكلمون فلا زمان بهذا الاعتبار لأنه فرع حادثين فلا
حادث في الأزل فلا زمان في الأزل قال الأكابر كان الله تعالى قبل الزمان وهو الآن
على ما عليه كان **باب القول في بقائه**
الباري سبحانه وتعالى باق واجب الوجود إذ ثبت بما تقدم قدمه والقديم
يستحيل عدمه باتفاق من العقلاء وذلك يقتضي بكونه باقيا مستمر الوجود
قاله إمام الحرمين قال الشيخ شمس الدين الدليل على أنه تعالى باق من وجهين أحدهما
أنه واجب الوجود لذاته وواجب الوجود لذاته لا يقبل الانتفاء كما تقدم
فيلزم قدمه وبقاؤه الثاني أن العدم إنما يكون بعدم شرط لانتفاء الوجود
أو لوجود ما ينفيه وكل ما يتوقف وجوده أمرا عليه يفتقر في وجوده فلو انعدم
التوقف لعدم ذلك لم يخل ذلك الشرط إما أن يكون حادثا أو قديما ولا جائز أن يكون
القديم مشروطا بشرط حادث لما فيه من تقدم المشروط على الشرط وإن كان قديما

فالقول

بالقول بعدمه كالقول بعدم الشيء وطرد بالتسلسل فان فرض عدمه لوجود ما ينفيه
فلا يخلو ذلك المعدوم اما ان يعدمه بذاته او بالايثار والاختيار فان اعدمه بذاته فلا
يخلو اما ان يعدمه بطريق التضاد او لا بطريق التضاد ولا جائز ان يعدمه بطريق
التضاد فان التضاد معقول من الجانبين فليس اعدام الطارئ للحاصل لنا فانه باولى
من منع الحاصل الطارئ وان اعدمه لا بطريق التضاد فلا يخلو اما ان يقوم به او لا فان قام
وهو مقتض لعدمه لزم ان يقارن وجوده عدمه فانه من حيث كونه محلا يستدعي ان يكون
حاملا موجودا ومن حيث كونه اثرا يستدعي ان يكون معدوما وان لم يقم به فنسبته
اليه والى غيره نسبة واحدة فليس اعدامه له باولى من اعدامه لغيره وان اعدمه بالايثار
والاختيار فالقول بالمختار لا يتوله من فعل والعدم لا شيء ومن فعل العدم لم يفعل شيئا ولان
العدم له ايضا ان كان لنفسه لزم ان لا يجامع الشيء في وجوده عدمه ضرورة بقاء الفاعل
حال فعله وان كان العدم بغيره فذلك باطل لما تقدم في الدليل على وحدانيته وقد قيل
ان العقلاء لم يتفقوا على مسئلة نظرية الا هذه المسئلة وهي ان القديم لا يعدم انتهى
وايضا لو امكن ان يلحقه العدم لكان وجوده جائزا لا متصفا بصفة الجواز لان
الجائز هو الذي يمكن ان يوجد ويعدم فاذا كان موجودا يعدم ويقبل العدم
كان جائزا والجائز يستوي وجوده وعدمه ولا يترجح الوجود على العدم الا بمرجح فيفتقر
الى المرجح واذا افتقر الى المرجح كان حادثا وقد فرض قديما هكذا فرضا لسبقه في
مقابلته وقد تقدم فيه هذا من الادلة على استحالة عدم القديم حيث تكلمنا على
حدوث الاعراض اهـ.

القول في مخالفته تعالى

ينبغي ان نقدم الكلام في بيان المماثلة والمخالفة والتضاد والغيرية فان
الاصطلاحات فيه مختلفة والعبارات فيه متجاوزة فاما المماثلة فقد ذكر فيها
شيخنا فيه ثلاث عبارات قال الامام ابو الحسن قولهم المثلان هما الموجودان

القول في المخالفة

المثلان يثبت لكل واحد منهما من صفات النفس ما ثبت للآخر واعترض عليه
بأن الثابت للآخر إن كان غير الأول فلم يقع في الصفة الواحدة تماثل وإن كان
مثله فيلزم تماثل الشيء بنفسه وهو خلاف المعقول الثانية قولهم المثلان هما
الموجودان اللذان يسد أحدهما مسد الآخر واعترض عليه بأن الطول قد يسد
مسد العرض في قدر الجوهر فإن الجوهر لا يخلو عن حركة وسكون وأحدهما يسد
مسد الآخر وكذا لا يخلو عن لون والسواد يسد مسد البياض في تحصيل هذا الشرط
قاله ابن التلمساني ويمكن أن يجاب عن ذلك بأنه يسد مسده في أصل الكونية
واللونية وهما فيه سواء بل يسد مسده من جهة ما يماثله فيه **قلت**
وهذا فيه نظر العبارة الثالثة هما الشيئان كان فيما يجب ويجوز ويستحيل
ذا لو امازن صار اسم فإن ذلك حكم التماثل والمختلفان هما الموجودان اللذان
يثبت لأحدهما من صفات النفس ما لم يثبت للآخر ثم إن امتنع اجتماعهما كانا ضدين
فكل ضدين خلافان وليس كل خلافين ضدين وشرط المماثلة أن يستويا في صفات
النفس ويكفي في المخالفة أن يفترقا في بعضها فإن السواد يخالف البياض و
ويضاده مع اشتراكهما في العرضية واللونية وهما من صفات النفس وفي
لوازمها عارضة كالحدوث والقابلية والعرضية واعلم أن التماثل والاختلاف
مما يعلم ضرورة وإنما البحث في تفسيرهما اصطلاحا والأصل أن يقال كل موجودين
إما أن يشتركا في صفات النفس أو لا فإن اشتركا فيها فالمثلان وإن لم يشتركا
فإما أن يمتنع اجتماعهما أو لا الأول الضدان والثاني الخلافان وذهب
بعض معتزلة البصرة إلى أن المثلين هما الشيئان كانا في الأخص وبه قال الجبائي
وزعموا أن الشيئين في الأخص يوجب الاشتراك في الأعم وهو معلل به ولا نسلم
أن الأخص الذاتي يستلزم الأعم الذاتي وإنما ننكر كونه معللا به وأن التماثل من

الاحكام

لاحكام العلة فانه يرجع الحكم الى الذات وقد رد عليهم اصحابنا بان العلة العقلية
يجب عكسها فيلزم متى انتفى الاشتراك في الاخص ان ينتفي الاشتراك في
الاعم وليس كذلك فان السواد والبياض ليسا مثلين مع اشتراكهما فيما ذكرتم من
اللونية والعرضية وتماثل المثلين عندكم واجب وقد زعموا ان الواجب لا يعلل وعللوه
والعلة لا توجب الا معلولا واحدا والاشتراك في الاخص قد يوجب الاشتراك في
اشياء عديدة فتكون العلة الواحدة علة للمتعدد وقد نقضوا ذلك باذا اثبتوا
للبارئ سبحانه ارادة حادثة تساوي ارادة المريدين وهي غنية عن المحل وسا
يسوغ تعري الارادة الغنية عن المحل وقد اشتركا في الاخص وهو التعلق بالمراد المعين
مع تماثلهما النوعية ولم يشتركا في الاعم وهو الاستغناء عن المحل والافتقار
اليه وقال النظار من المعتزلة ان المثلين هما المجتمعان في صفة من صفات الاثبات
وما ذكره تماثل من وجه لا مطلق التماثل والى مثل هذا ذهب الباطنية وزعموا ان ما
اشتركا في صفة ثبوتية يقتضي التماثل فمنعوا ان يوصف البارئ سبحانه بشيء
بصفات الاثبات فاذا سئلوا عن وجود الصانع قالوا ليس بمعدوم واذا سئلوا عن
كونه عالما قالوا ليس بجاهل وكذلك كل ما يسالون عنه يسلكون فيه مسلك
النفي تحاشيا للبارئ ان يجعلوا له من صفات الاثبات وهؤلاء ان منعوا الحق حذر
الصفات اثنا عليهم القواطع على اثباتها وقد ثبت ان البارئ سبحانه وتعالى فاعل
بالاختيار ولا يصح الفعل بالاختيار الا من موجود عالم قادر حي مريد وان اثبتوا
ذلك حقيقة ومنعوا الاطلاق استترا للتناقض عليهم لا لان في الظواهر السمعية
قال الله تعالى قل اي شيء اكبر شهادة قل الله فاطلق على نفسه سبحانه شيئا وقال
سبحانه كل شيء هالك الا وجهه وقد اشتمل القران على تسمية السميع البصير
العليم القاهر الحكيم الى غير ذلك واما الغيران فقيل كل موجودين يجوز

تفرد بوجود احدهما مع عدم الاخر فلذلك امتنعوا ان يقولوا ان صفات البارئ سبحانه
غيره واختار الشيخ ابو الحسن رضي الله عنه فقال كل موجودين يجوز مفارقة احدهما
الاخر بزمان او مكان او وجود او عدم فهما غيران قال ان الرازي يعقل المغايرة
بين الاجسام وان لم يجز العدم على شيء منهما بعينه ومالت المعتزلة كل شيئين
فهما غيران وقال القاضي الغيران كل شيئين جاز العلم باحدهما مع الذهول
عن الاخر وهذا التعبير اعم لتناوله الوجود والعدم وكذا دخل الباحثين
والكلام في جميع ذلك يؤول الى التسمية والالقاب ومع ذلك فلا يسوغ ان نطلق
الغير بين ذات البارئ سبحانه وصفاته ولا يقال هي هو فان العلم ليس هو عين
الذات ولا هي غيره لما يوهم من جواز المفارقة ومنهم من منع اطلاق المغايرة على
ذلك واما الحكماء فقالوا ان معنى قولنا الشيء هو هو ان الشيئين من وجه واحد
من وجه ثم ما يقال عليه انه هو هو اما ان يكون بسبب الاتحاد في وصف ذاتي
او في وصف عرضي فان كان في وصف ذاتي فان كان في الجنس فهو المجانسة كمجانسة
زيد والفرس في الحيوانية وان كان في النوع فهو المماثلة كمماثلة زيد وعمرو في
الانسانية التي هي نوع من الحيوانية وان كان الاتحاد في وصف عرضي فان
كان في الكيف فهو المشابهة كمشابهة القطن والثلج في البياض الذي هو كيف
اي صفة من المعاني وان كان في الكم فهو المساواة كمساواة هذا القدر لهذا
وكمساواة هذا العدد لهذا وكمساواة هذا الجسم لذاك في كونه من انواع الكم
وان كان في الاضافة فهو المناسبة كمناسبة البنوة والاخوة في ان كلا من الاضافة
لا تعقل الا بالقياس الى الاب والاخوة لا تعقل الا بالقياس الى الغير وان كان في
الخاصة فهو المشاكلة كمشاكلة زيد وعمرو في الضاحك فهي خاصية بها يتميزان
بها عن غيرهما وان كان في اتحاد الاطراف فهو المطابقة كوضع طاس على طاس اخر بحيث

لاطراف

سابعوه امر خاص حيث يكونان كصفة واحدة او ان كان نوع وضع الاخر اخص
الوازات كوضع شكل على مثال شكل اخر كالمربع والمثلث وكما ان الجوهر كالجنس
لما تحته من الاشياء فالغير يقابله فيقال هو غيره في الجنس او النوع او الكيف او الكم
وما اشبه ذلك قال ابن التلمساني رحمه الله وهو امر لطيف يحتاج اليه في الباحثة
فلا بد من تلخيصها فاعلم ان شارح القواعد اكثر ضجر المعتزلة بقولهم كل شيئين
غيرين بانه يلزم عليه ان لا يكون الجلال غير الجمال والعلم غير الواجب وابطل الغير ان
من قبيل الصفات والشيئان ليسا من باب الصفات قال المقترح هذه المسئلة ترجع
الى المشاحة في الاصطلاح فان لفظ الغير قد يطلق على كل معلومين ويصح العلم باحدهما
مع الذهول عن الثاني وقد يطلق على ما يوجد مع عدم الاخر وهو التعريف العام وقد اطلق
الباقلاني رحمه الله لفظ الاختلاف على الصفات فقال انها مختلفة ولا شك ان جملتها
مختلفة وتعلقاتها مختلفة فلا اشكال من جهة العقل لكن تكون المناقشة فيه
من اطلاق اللفظ من الجهة الموهمة لعقد الاجماع على منع اطلاقه الا ما ورد من
نقل صحيح قال الفقيه اختلف اصحابنا في مسئلة هل يجوز قولنا الباري وعلمه
شيئان ام لا فقال ابو الحسن الاشعري بجواز ذلك **قلت** بناء على انه اخص
من الغيرين وما رد ما زكاه هو من قبل المعتزلة كما تقدم قال الفقيه وقال العلماء بعضه
بالمنع لا نديهم ام المغايرة **قلت** ضم د تكون الامر في ضمن الاخص وهو
احوط ومذهب الشيخ اصح من جهة المعنى واختلف العقلاء في تماثل المثلين وخلاف
المختلفين وتغاير الغيرين وتضاد الضدين هل هي معان قائمة بالمثلين والغيرين
والمختلفين والضدين او ليست ترجع الى زائد على الذوات بل تغاير الغيرين لذاتهما
وتضاد المتضادين وخلاف المختلفين وتماثل المثلين كذلك من غير معنى زائد اوجب
لهما حكما قال قدماء العلماء بعضه وبعض قدماء المعتزلة والامدي من متاخري اصحابنا نعم

وقال الجمهور إنه احتجوا بأن قالوا كون السواد مغايرا للبياض إما أن يكون
نفس مفهوميهما معا أو مفهوما زائدا عليهما مغايرا لهما والأول باطل إما أولا فلأنا
نُدرك التفرقة بين قولنا السواد والبياض وبين قولنا السواد والبياض متغايران
وأما الثاني فلأن التغاير بمعنى د ونهما في الحركة والسكون ونحوهما وهذا دليل
على مغايرة مفهومي البياض والسواد لمفهومي كونهما متغايرين فيثبت كون
التغاير زائدا على الذوات ثم اختلفوا إما أن يكون الزائد سلبيا أو وجوديا والأول
باطل لأن التغاير نقيض لا مغايرة ولا مغايرة عدم ونقيض العدم ثبوت فالمغايرة
ثبوتية وكذا الكلام في التماثل والخلاف والتضاد وقال أصحابنا رضي الله
عنهم لو كانت المغايرة وما في معناها ثبوتية ورد هذا الكلام في التغاير مثلا كأن
كان التغاير نفسه مغايرا لغيره ضرورة أنه ليس نفس غيره ويلزم كون مغايرته
لغيره بتغاير به يغاير ما قررتم ثم يتسع الكلام في التغاير الثاني كالكلام في الأول ويلزم
التسلسل والدور وقد وقع عليهم فقال فريق منهم المتغاير بنفسه كما سبق
في الوجود وهو باطل لأن ذلك يوجب نقض الدليل الذي تمسكوا به على زيادة
التغاير أولا ونقض الدليل يبطله وقال فريق منهم بلزوم التسلسل ولا يتنا
نلتزمه وذلك في الوجود معلوم لا نهاية له **قلت** والعجب من
هؤلاء كيف غفلوا عن لزوم هذا النقض للدليل الذي احتج به أهل السنة لا وجود
بين منهم متمسك بشيء لا يصلح أن يكون شبهة فضلا عن أن يكون دليلا وهو نوه
التغاير نقيض لا مغايرة وقد مر وجه الضعف في أمثاله مرارا وقد صرح به الكاتبي
هنا **والحق** أن تلك الأمور ليست وجودية وإنما هي اعتبارات عقلية
والتسلسل في الأمور الاعتبارية غير مستحيل وعلى هذا ينبغي حمل كلام الإمام في
الكتاب أن مفهوم المغايرة زائد على مفهوم المتغايرين **وأما** الخلاف فإن بعض الخلق

عبارات

عبارات الاصحاب في ذلك فمنهم من قال هما كل شيئين اختص احدهما عن الآخر بنعوت صفات
النفس ومنهم من قال كل موجودين اختص احدهما عن الثاني بما يمكن الوصف به على
نفسه وذاته دون معنى زايد وعلى هذا فلا يتصور الا في المختلفين في بعض الصفات
النفسية عند هذا القايل اذ الصفة النفسية عند هذا القايل عائدة الى نفس الذات
لا الى صفة زايدة فـقـال الآمدي وهو انما يصدق في الاحوال واصحاب الرسم الاول يثبتونها
والكلام في ان الله مخالف لخلقه وخلاف خلقه متفق عليه عند اصحابنا واكثر المتكلمين
ولا مانع منه نظرا الى المعنى ولا بالنظر الى اللفظ اذ لا كلام في ذلك ولم يرد شرع بمنع من
غير نكير فكان ذلك اجماعا وحـكـى الغزالي ان من منع ذلك كالصيمري وابي الهذيل متمسكين
بانه لو صح ذلك لكان من اسمائه ولو كان كذلك لكفر منكره وهو خلاف الاجماع ولا حجة
لهم في ذلك اذ ليس كل ما يتصف كونه من صفاته تعالى معدودا في اسمائه كما يأتي تحقيقه
في موضعه ان شاء الله وأمـا صفاته تعالى فمن اصحابنا من قال لا يقال متماثلة ولا مختلفة
لان التماثل والاختلاف بين الشيئين يستدعي المغايرة بينهما وصفات الرب تعالى غير
متغايرة كما سبق ومنهم من ترتب المنع في اطلاق لفظ الاختلاف وأمـا الضدان
فقال القلانسي كل ذاتين يتعاقبان على موضوع واحد ويستحيل اجتماعهما فيه
وبينهما غاية الخلاف والبعد فزاد ان احترازا من العدم والوجود والاعراض بعضها
مع بعض يتعاقبان على موضوع احترازا من الجواهر فانها غير متضادة لعدم وجودها في المو
ضوع على اصطلاحهم المتقدم وقولهم واحد احترازا من التعاقبات على الموضوعات المتعددة
وقولهم يستحيل اجتماعهما فيه احترازا من الاعراض المختلفة كالسواد والحركة وبينهما
غاية البعد والخلاف احترازا من الالوان بعضها مع الاطراف كالسواد والبياض
مع الحمرة والوسائط بعضها مع بعض كالحمرة والصفرة فانها غير متضادة عندهم بل
التضاد لا يوجد الا بين الاطراف كالسواد والبياض خلافهما ضدان وأما اصحابنا فقالوا

القران اعم من الخلاف بهذا التفسير قال الآمدي والعبارة الجامعة ان تقول القران
كل معنيين يستحيل اجتماعهما في محل واحد لذاتيهما من جهة واحدة فقولنا لذاتيهما احترازا من
الاعراض والجواهر بعضها مع بعض وكذلك الجواهر مع الاعراض والقديم مع الحادث فانها
كلها غير متضادة ويستحيل اجتماعها لكن لا لذاتها لان الاعراض المختلفة في محل واحد ان
من محلين والتي قامت بمحل الضد عندنا لا يكون الا بالنسبة الى محل واحد ولذاتيهما احترازا من
علم الانسان بسكونه مع حركته فانهما وان تعذر اجتماعهما فليسا متضادين
لان امتناع الجمع بينهما ليس لذاتيهما بل بواسطة وهو كون العلم بالسكون يلزم منه
السكون والسكون ضد الحركة وسواء كان العلم بالسكون هو محل الحركة او غيره
كعلمنا بسكون شيء ما مع حركة ذلك الشيء فانهما لا يجتمعان لما ذكرنا وعلى هذا فلا
تضاد بين العجز والحركة الاختيارية فان تعذر الجمع ليس لذاتيهما بل لتضمن الحركة
الاختيارية ضد العجز وهو القدرة فافهمه فانه مما يقع الغلط فيه وقولنا من
جهة واحدة احترازا من القدم والبعد والصغر والكبر والكل والنقص انتهى كلام
ابن حفص واعلم ان التضاد والتنافي بين المتضادين انما هو لما يلزم عليه
من وجود الشيء وعدمه فمنافاتهما ليست لذاتهما بل لما يؤدي اليه من وجود الشيء
وعدمه واما منافاة النقيضين فانها لذات النقيضين اذ لا يجتمع الشيء وعدمه
عشرونا البيان الدليل العقلي في لغته تعالى اعلم ان الدليل على ذلك انه لو ماثل
جرما او عرضا او حادثا ما بحيث جاز عليه ما يجوز عليه لوجب له الحدوث كما وجب لما ماثله لما
تقرر ان المثلين يجب لكل منهما ما يجب للآخر ويجوز عليه ما جاز عليه ويستحيل عليه
ما استحال عليه اي الحدوث في حقه تعالى كما لا يتقدم من وجوب قدمه وبقائه
والمخالفة قال ابن التلمساني لا تعرف صفات التنبيه انها من الامور الاضافية التي
لا تعقل الا بالتنبيه ويستحيل ثبوت صفة واحدة لمحلين وانه قال ذلك لا ان المتكلمين

ذكروا

ذكروا من صفات النفس المخالفة وذكروا ايضا لا تكون من صفات النفس حينئذ فان
والا ذلك مما يشتمل صفات النفس وما به خالفت حقيقته سائر الحقائق وان لم
نعم ذلك منه تفصيلا عدوه من صفات النفس انه قائم بنفسه ويسمى هذا عندهم
بالاستغناء عن المحل وتفسيره بهذا المخصص لانه فاني الجواهر كذلك ويسمى ايضا
بالاستغناء المطلق عن المحل والحيز والمكان والزمان والمخصص وهو مختص بالباري وكل
ذلك يرجع الى سلب وصفة النفس لا تكون سلبا فـــنعم ذلك انما يثبت للذات
باعتبار كونها ما صفة او وجه خالفت به سائر الممكنات ومما عدوه من صفات النفس
البقاء وهو سلبي ولو كان وجوديا لزم التسلسل ومما عدوه من صفات النفس القدم
وهو سلبي ايضا ولو كان وجوديا لزم التسلسل ايضا ومما عدوه ايضا انه واحد وهو
سلب لانه يرجع الى سلب الكثرة قال الامام الائمة يتسعون بعد الوجود من صفات
النفس والوجود هو نفس الموجود والعلم به علم بالذات قال الائمة رضي الله عنهم
الباري سبحانه لا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء اي لا يشارك شيئا من المخلوقات في اخص
وصفه ولا فيما هو خاصية له ولا يشاركه شيء من المخلوقات في اخص وصفه لوجوب
اشتراك المثلين فيما يجب ويجوز ويستحيل فلو شارك غيره او شاركه غيره لزم
التساوي في الحدوث والقدم وذهبت الغالية من الشيعة الى نوع من التشبيه
فمنهم من شبه الخالق بالمخلوق وزعم ان الباري تعالى على صورة انسان ومنهم من شبه
المخلوق بالخالق وزعم ان عليا هو الاله تشبها منه بالنصارى في حلول اللاهوت في
الناسوت وسياتي ابطاله والباري تعالى منزه عن الجهات والاتصاف بالمحاذات لا تحده
الاقطار ولا تحويه الاقطار ولا تكتنفه الاستار وتجل عن قبول الحد والمقدار والدليل
على ذلك ان كل مختص بجهة شاغل لها وكل متحيز قابل لملاقات الجواهر ومفارقتها
وكل ما يقبل الاجتماع والافتراق فلا يخلو عنه وكل ما لا يخلو عن الاجتماع والافتراق حادث

كالجواهر وزعمت الكرامية والحشوية أن الباري سبحانه مختص بجهة فوق وأنه مستو
على العرش بلا استقرار رد المحاذاة والخلو فمنهم من أثبت المماسة ومنهم من قال بالمباينة
بينه وبين العرش ثم منهم من قال بأنه بمسافة متناهية ومنهم من قال بمسافة غير متناهية
والسادس في الجمع أن من شرط ... جسما أو قائما بالقائم الخلو عن الحركة والسكون وقبول
الفرار من المساواة أو الأكبرية أو الأصغرية وكل ذلك من سمات الحوادث الكونية وسمات المكان
المفتقر إلى المخصص وكل ما افتقر إلى المخصص فهو حادث ومن هؤلاء محمد بن كرام السجستاني
وإليه تنتسب الكرامية صرح بتسمية الرب جوهرا ردي مما تعالى الله عن قولهم فإن
أراد أنه يشبه خواص الأجسام بعض التقوم وانحياز الذات مما استحال الله ذلك علمت شنيعة
وإن أراد وجود التسمية كما أطلقت النصارى والفلاسفة عليه جوهرا فقد تكون
التسمية لا توهم وهو لم يرد به شرع والأول محمد بن الهيصم أحد أتباع ابن كرام فقال
المراد بتسميته جوهرا أنه قائم بنفسه قال الشهرستاني وهذا التلبيس منه لأن
من عادته إلا بعد حمله على ذلك مع اعتقاده أن الباري محل للحوادث قابل للأصوات
مستو على العرش استواء حقيقيا مختصا بفوق مكانا فليس بعجيب من هذه الخرافات
تزوير ابن الهيصم فلا يرى بالجسمية القيام بالنفس ولا بالجهة والفوقية
علوا ولا بالاستواء استقلالا وإنما هو مذهب لا يقبل الإصلاح وكيف يستقيم الظل
والعود أعوج وإنما يصح المذهب وصاحب المقالة أعوج فإن سئلت عن قوله
تعالى الرحمن على العرش استوى فالمراد بالاستواء القهر والغلبة ومنه قول القائل
استوى فلان على مملكته إذا استولى عليها وقوله كان له قال الشاعر

• قد استوى بشر على العراق • من غير سيف ودم مهراق •

هذا مذهب أهل الحق وقال ابن التلمساني اعلم أن عمدة المشبهة التمسك
بظواهر الكتاب والسنة مع ما انضم من ... تمسكوا به متشبهو الصورة

قوله تعالى

قوله تعالى تجري بأعيننا وقوله تعالى بل يداه مبسوطتان وقوله تعالى يوم يكشف عن ساق
وقوله عليه الصلاة والسلام إن الله خلق آدم على صورته وقوله عليه الصلاة والسلام
في صفة جهنم فلا تزال تطلب المزيد حتى يضع الجبار رجله فيها فتقول قطني قطني أي حسبي
حسبي ومما تمسكوا به مثبتو الجهة قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده وقوله تعالى
أأمنتم من في السماء وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى واكتفاؤه عليه الصلاة والسلام
في إسلام السوداء بإشارتها إلى السماء إلى غير ذلك من الآي والأخبار قالوا ورفع الأيدي
إلى السماء عند الرغبة والدعاء يعين الجهة والجواب الجلي عن الجميع أن الشرع
إنما ثبت بالعقل فلا يتصور وروده بما يكذبه العقل فإنه شاهده فلو أتى بما يكذبه لبطل
الشرع والعقل معا إذا تقرر هذا فنقول كل لفظ يرد من الشرع في الذات والأسماء
والصفات بما يوهم خلاف العقل فلا يخلو إما أن يكون آحادا أو متواترا فإن كان آحادا وهو
نص لا يحتمل التأويل قطعنا بكذب ناقله أو سهوه أو غلطه وإن كان ظاهرا فالظاهر منه
غير مراد وإن كان متواترا فلا يتصور أن يكون نصا لا يحتمل التأويل فلا بد أن يكون ظاهرا أو
محتملا فحينئذ نقول الاحتمال الذي دل العقل على خلافه ليس بمراد منه وإن بقي بعد
إزالته احتمال واحد تعين أنه المراد بحكم الحال وإن بقي احتمالان فصاعدا فلا يخلو إما أن
يدل قاطع على تعيين واحد أو لا فإن دل حمل عليه وإن لم يدل قاطع على التعيين فهل
يعين بالظن والاجتهاد اختلف فيه فمذهب السلف عدم التعيين خشية
الإلحاد في الأسماء والصفات كما نقل عن بعض السلف أنه قال لما سئل عن الاستواء
ويعزى إلى مالك رحمه الله الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال
عنه بدعة يعني أن محامل الاستواء في اللغة معلومة بعد نفي الاستقرار من التمكن والجهة
أو القصد إلى خلق شيء في العرش كما قال الله تعالى ثم استوى إلى السماء وهي دخان أي
قصد إلى خلقها أو التناهي في صفات الكمال كقوله تعالى ولما بلغ أشده واستوى يعني أتم

كل جزء الحامل معلومة من اللسان قوله والكيف مجهول اي تعيين بعض منها مرادا
لله تعالى مجهول لنا قوله والايمان به واجب يعني ان التصديق بان له معنى يليق به سبحانه
تعالى واجب قوله والسؤال عنه بدعة يعني ان تعيينه بطريق الظن بدعة فانه لم
يعهد من الصحابة رضي الله عنهم التصرف في اسماء الله تعالى وصفاته بالظنون وانما
عملوا بالظنون التي علموا بها في تفاصيل الاحكام الشرعية لا في العقائد الايمانية ومنهم
من جوز التعيين بالاجتهاد دفعا للشبهة عن العوام وهو مذهب صاحب الكتاب فقال لو
نه قوله تعالى تجري باعيننا اي بكلاءتنا وحفظنا وقوله تعالى بل يداه مبسوطتان محمولتان
على القدرة وعلى النعمة وقوله تعالى يوم يكشف عن ساق تعبير عن شدة اهوال القيامة
كما يقال كشفت الحرب عن ساقها وقوله عليه الصلاة والسلام ان الله خلق ادم على
صورته ان سبب ذلك انه عليه الصلاة والسلام رأى شخصا يلطم وجه عبد فانكر
عليه ذلك وقال ان الله خلق ادم على صورته اي على هذه الصورة المكرمة والهاء عائدة
على العبد وقيل انها تعود على ادم يعني ان الله خلق ادم على الصورة التي كان عليها
ولم يردده في اطوار الخلقة كما خلقنا من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة وقوله عليه
الصلاة والسلام حتى يضع الجبار قدمه فيها ان الجبار ليس من اسماء الله المختصة به تعالى
والمراد به جبار يعلم الله عتوه واستكباره كابليس واتباعه مثلا او نمرود وجنوده
وقوله عليه الصلاة والسلام ادخل الله النار كل متكبر جبار واما الاكتفاء بايمان
السوداء باشارتها الى السماء فلانها كانت خرساء فاكتفى عليه الصلاة والسلام باشارتها
الى السماء بدلالتها على التبري من عبادة الاصنام والاشارة الى العلو يفيد الاعتقاد بانها
مومنة وقوله تعالى وهو القاهر فوق عباده ان الاية لا تعين الفوقية بالقهر وهو فوق
كل مكان بوجوب ذاته واستغنائه عنها وافتقارها اليه وقوله ءامنتم من في السماء
اي سلطانه كما قال الله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقوله الرحمن على

[illegible]

العرش لما مع القهر والغلبة كما أشار إليه صاحب الكتاب أولا وعلى الفصل الثاني دفتين
في العرش كما أشار إليه الثوري وقيل المراد بالعرش الملك وبالاستواء الاستيلاء في
التصرفات والاستيلاء هي صفة الملك المراد تعالى به خلقا وتدبيرا من غير تصحيح لا معنى
وتحقيق هذا أنه وقيل إنه حيث ذكر الاستواء في الكتاب العزيز ذكره فقرنه بذكر
الخلق والتدبير وأما رفع الأيدي إلى السماء فلأنها قبلة الدعاء كما أن الكعبة قبلة
الصلاة ولأنها مهبط الوحي ومعدن الرزق ويعارضه قوله تعالى واسجد واقترب
وقوله عليه الصلاة والسلام أقرب ما يكون العبد من ربه إذا كان ساجدا فلو كان ذلك
باعتبار المسافة لم يكن السجود أقرب فإن تأولوا جميع ما ذكرتموه تأولنا ما تأولتم وبل
يمنع منه قلنا فما تقولون في قوله تعالى وهو معكم أينما كنتم وقوله ما يكون من نجوى
ثلاثة إلا هو رابعهم الآية وقوله عليه الصلاة والسلام قلب المؤمن بين إصبعين من
أصابع الرحمن وقوله عليه الصلاة والسلام الحجر الأسود يمين الله في أرضه
فلكم المعية في الأولين على معية العلم والإحاطة والشاهد كما قال تعالى لموسى وأخيه
هارون إنني معكما أسمع وأرى وحمل قوله عليه الصلاة والسلام قلب المؤمن بين
إصبعين أنه يقلبه كيف يشاء وحمل قوله عليه الصلاة والسلام الحجر الأسود يمين
الله في أرضه أي محل تقبيله الذي يعقد به الميثاق كما في بني آدم فما صح منكم ذلك لما تقتضيه
العقل فيجب تأويل جميع ما تمسكتم به لذلك فإن قالوا إنما أولنا ذلك لأنه خلاف
ضرورة العقل وما ذكرتم تحتاج إلى نظر العقل فهو جائز وبرهنة قلنا لا فرق
الاعتراف بصرف نظر العقل وسائر ما يثبته الشرع تستندون إليه شيئا من العارض
ودلائلكم فإن قالوا ما ذكرتم لا يعلم تأويله إلا الله قلنا إنما يعرف فإن
الله تعالى والراسخون في العلم فإن قالوا الواجب الوقف على قوله إلا الله ونكون
الواو للاستئناف وليست للعطف وحظ الراسخين في العلم الإيمان به قلنا

أي ... تأويل المعية ... قلب المؤمن بين إصبعين

قلت الايمان به واجب على عموم المؤمنين فلا ينبغي لوصفهم بالرسوخ في العلم وانهم
اولوا الالباب فائدة بل الراسخ في العلم وذو اللب يعلم من المتشابه الوجه الذي يشابه به البا
طل فينفيه والوجه الذي شابه به الحق فيثبته كقوله تعالى ونفخت فيه من روحي متردد بين
البعضية وهي باطلة وبين اضافة التشريف والتعظيم وهو حق فيعتقده له،
فائدة قال القاضي ابو بكر رحمه الله تعالى فان قال قائل ما هو الله عز وجل
فما هو قيل له ان اردت بقولك ما هو جنسه فليس بذي جنس وان اردت بقوله ما هو اسمه
فاسمه الرحمن الرحيم الحي القيوم وان اردت بقولك ما هو صنعه فصنعه العالم والانسان
والسموات والارض وما بينهما وان اردت بقولك ما هو ما الدليل عليه قيل له جميع ما نراه
دليل عليه من محكم فعله وعجيب صنعه وان اردت بذلك اي اشير اليه حتى اراه قيل
له فليس هو تعالى اليوم مرئيا بالمشاهدة ولا من ذكا الله فان قيل كيف هو قيل له ان اردت
بالكيفية التركيب والصورة والجنسية فلا صورة ولا تركيب ولا جنس وان اردت
ما اي صفة هو فهو قديم عزيز حي عليم قادر سميع بصير متكلم وان اردت ما كيفية فعله
قيل له فصنعه العالم المحكم وان قال اين هو قيل له الاين سؤال عن المكان وليس هو
ممن يكون له مكان ولا يحيط به اقطار غير انا نقول انه على عرشه لا على معنى كون الجسم
على الجسم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فان قال متى كان قيل له سؤالك بهذا يقتضي كونه
في زمن لم يكن وجد فيه والله تعالى قبل الاين والزمان وانه خالق المكان والزمان انتهى من
نقل ابن عطا الله وبحث انزكه الله وفي هذا الكلام استحالة التركيب عليه
تعالى لان التركيب من الجواهر المحسنة يقتضي الجسمية وذلك يقتضي الحدوث وايضا اذا
كان مركبا من جواهر فاما ان تقوم ذات الالوهية بكل جزء فيلزم تعدد الالهة ويستلزم
الدلالة على ابطال التعدد وان قامت بالبعض افتقرت الى مخصص فيلزم حدوث الصفات
وحدوث ما اختصت به لافتقاره حينئذ الى مخصص فهذه الصفات من جائز الاخر

والعم

والصفة الواحدة لا تقوم بالجميع لما يلزم من انقسام المعنى وحده أو أجزاء المعنى حكمها ما يقوم
به ذلك الجزء فلا يتركب من أجزاء حسية كالجسم عند المتكلمين متفقة كأجزاء الماء
وأجزاء النار وأجزاء الأرض وأجزاء الهواء ولا مختلفة كأجزاء الحيوان والنبات والمعادن
ولا من أجزاء عقلية لا من مادة وصورة كالجسم عند الحكماء ولا من جنس وفصل كالإنسان
والكابر والبياض والسواد فـقـال في شرح الطوالع فإن قلت التركيب
يكون من أجزاء حسية كأجزاء البدن مثلا ومن أجزاء عقلية كالجنس والفصل مما تقدم
مما هو مرادكم هنا من ذلك قلت المراد نفي الجميع عن الباري سبحانه وتعالى إذ هو
منزه عن صفات المحدثات فإن قيل ما الذي يمنع التركيب العقلي مع الجزم بنفيه
خارجا كما تقرر في مسألة الحال وما يمنع من ذلك لزوم عدم المطابقة بين ما في الذهن
والخارج لأن التركيب العقلي لا يقتضي حكم العقل به في الخارج بل العقل يعقل
والجهل إنما هو لازم على تقدير الحكم به خارجا وإذا ثبت ذلك جاز الحكم بالتركيب ذهنا
ونفيه خارجا لأن الدليل على بطلان ذلك لا يقال إن دليل بطلانه استلزامه مطا
بقة صورتين عقليتين لشيء واحد ومطابقة إحدى الصورتين له يمنع مطابقة الأخرى
لأنا نقول المطابق له هو مجموعهما لا كل واحدة منهما فالجواب
عن ذلك أن واجب الوجود سبحانه وتعالى لا يشارك شيئا من الأشياء في ماهيته بوجه
ليس كمثله شيء في كل شيء سواء ذكر لذاته مثلا إليه فلو شارك سبحانه شيئا
من الممكنات في ماهيته الممكنة لزم إمكانه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا
وإذا بطل التشريك مع غيره لم يحتج العقل إلى فصل مميز له فيمتنع التركيب
العقلي فإن قيل لم يمنع التركيب العقلي في الجنس والفصل إذ يجوز
التركيب من أمرين متساويين بحيث لا يتميز أحدهما من الآخر بكل ما يمنع من ذلك ويكون
مجموع المتساويين مطابقا له في الوجود قلنا العقل لا يحتاج في تعقل واجب

الوجود الى ان ذلك من زيادة من زعم التساوي وبين القائل بوجود موجود لا يشبهه موجود
وربما لزم التسلسل او التعطيل والتركيب يوجب التشبيه فيستحيل القول به
مطلقا ونقول اذا لم يكن له جزء في الخارج ولا مشاركة له مع الغير حتى يفتقر في تمييزه
عن مشاركه الى فصل فلا ان يفرض العقل تركيبه من جزءين متساويين وبين اذ ليس في الخارج
ما ينتزع العقل منه تلك الصور التي التزمتم ثبوتها عقلا فقط فيظهر
ظهر امتناع تركيب واجب الوجود مطلقا ولقد تكلم شيخ ابن التلمساني
وهو من زيادة المفسرين الخ [illegible] بعض اهل السنة هنا بكلام يجب
كتبه في هذا الموضع وان كان ربما يتوقف تاخيره للالهيات لان المقصود قطع ما في
هذا المؤلف تابعا لما سبقه من تلامذة الفخر وابطاله من اصله حتى لا يبقى فيه
شبهة بوجه وذلك انه لما ابطل القول بالعلة والطبيعة واثبت انه فاعل بالاختيار
قال فنقول ان الفاعل بالاختيار يجب اتصافه بالعلم والقدرة والحياة وبقية
الصفات ونفى العقل باستحالة ان يقال عنه كما قضى باستحالة ان يقال ذاته واذا
كان كذلك ثبت ان استغنى وزالت الحاجة وانتفى كل ممكن في وجوده اليه ان شاء
الفقر الى الله والله هو الغني الحميد فان قال الخصم للنبي والفلاسفة [illegible] في
الاستدلال على استحالة التركيب كل مركب مفتقر الى غيره [illegible] لا افتقار الى
الغير فان اردتم ان ذلك لا افتقار الى الغير بمعنى ان الغير هو اجله الوجود فمسلم منه دائم
الوجود بالذات ونحن لا نزعمه وان عنيتم ان ذلك الغير لا يعين الوجود والتما
المعنى به انه لا تتصور ماهيته ولا توجد الا موصوفة به فلم قلتم ان هذا التوقف
في العلم او الوجود الذهني افتقار ينافي وجوب الوجود ويستلزم الامكان اذ الامكان
انما يتحقق بصحة ان يطرأ واذا كانا واجبين ولا يصح في العقل ان تدعهما وان يطرأ
احدهما فلا امكان ولا احتياج الى الغير فاتركوا لفظ الافتقار والامكان الوهمي

تنبيه على ما هنا واعرف ما بعده

للحاجة الى الوطء وقولوا اكل موجود ذي مثلا زمن لا يصح في العقل انتفاؤهما وسا
ارتفاع احدهما وليس احدهما علة في الآخر ولا معلولا له ونافيه في وجود جسما كان
وانظر واهل الحق يرون هذه القضية ضرورية او يجرون عليها دليلا ونحن ورا المنع
لذلك ولا يجدون اليه سبيلا لولا المغالطة بلفظ لا ارتفاع الوصفين واستعماله في
مطلق التوقف ومطلق التوقف لا يقتضي ذلك فلا مع صحة النفي عملا لا تفتقر الى نفي
اثبات وهذا ولما اعتقد الجهمية الجهالة ما ذكر واستعمل تلك المغالطة في اسا
ستنكروا ان ما امكن ما سوى الله تعالى استشنع النفي بصفات الله تعالى فقال مرة
هذا انما تستحيل الله فيه وتوهم ان وصرح بكلمة يستحيل بها فهي منفية باعتبار
ذاتها واجبة بوجوب ذاته وما هي من اجل انها صفة لعالم ممكن بل انه واجب بوجوب
مقتضيه ونعوذ بالله من زلة العالم والملجي له الى ذلك الغفلة عن ان التي يجب لهذا
مع ان الشيء لا تتكثر بتكثر اعتباراته والتي تجب الذات لازم له ايضا فان ماهية
كل صفة من الحياة والعلم وغيرها متميزة عن الاخرى في العقل والوجود بان تمنها
ما يتعلق ويؤثر وما يتعلق ولا يؤثر وما لا يتعلق ولا يؤثر ويضاد بعضها ما لا يضاد
الاخر فاذا تميزت واختلفت اقتضت وجوها مختلفة في المقتضي لها وهو الذات فالوجه
الذي اوجب الحياة غير الوجه الذي اوجب العلم الى غيره ولما استفتح
الفلاسفة هذا الاشكال لم يسعهم الا نفي الصفات وليس على المسلمين
بالكلام مع نفي حقائقها وسموها امورا متباينة لا ماهية كتعبيرهم كونه عالما
بانه ليس بجسم ولا جسماني الى غير ذلك لزمهم [illegible] او اعتماد الاعراض في نفي الكثرة يجب
عليه تعالى عن انه فاعل بالطبع او فاعل بالاختيار يجب اتصافه بالصفات التي
يتوقف عليها الفعل الاختياري وحينئذ لو فرض التركيب في الذات مع جزء من مسلا
فلا تما ان يقوم بكل جزء حياة وعلم وبقية الصفات فيلزم تعدد الالهة النفي [illegible]

الثمانية او بقوم بالمتصعة واحد فيلزم انقسام ما لا ينقسم او تقوم الصفات
باحاد الجوهر فيلزم ان يتصف بجميعها اذ اوجبت الحكم للجملة لزم ثبوت حكم المعنى لما لم يقم به
وهو باطل كما علم في محله وان اختص كله بواحد فيقتضي اختصاصه الى مخصص
وكل مختص فانه حادث وذلك ممتنع لما ثبت له تعالى من الاستغناء المطلق انتهى
تلخيص كلامه واكثره بنصه وهو كلام متين لا تحصى ما اعتقاد رحمه الله ونفعه
بما اعتنى به وحقق من حو هذه المسئلة العظيمة ومن يتأمل اطراف كلامه
واطلع عليه في نفسه بما يطلع عليه اذا تأمل الشيء ما اوردناه من شرح الطوالع
وهي من الفلاسفة وهي امكان الصفات لطلب الكمال ويتبع ذلك انه يرد عليهم بذلك
وقد تعرض تسميتهم فلا ادري بسبب ذلك استغنى عنه في الفلسفة
ونكتتهم ومطالعة فيها واستكثر من كتب ابن سينا حتى سرت فيه مسرى الروح في
الجسد فيجر بهم الى مسئلة لها تنشأ ما بعلم الفرد ويتبع ما تقرر بشبهها ومن
عرف فيه حتى في تفسيره لكلام الله تعالى ولا شك ان لا اقتصار في هذا الفن على
كتبه طالب ليس كما انه لا شك في اشتمالها على علوم جمة وفوائد جليلة مهمة نفعه
الله بما ثبت فيه من العلم وسامحه فيما وقع عليه من الزلل نسأله الله العافية
في ديننا ودنيانا وان يتوفانا الى الخير // القول في وحدانيته تعالى //
قال المؤلف لكم منزع صانع العالم واحد او واحد الذي لا ينقسم والدليل على وحدانيته انه لو
انا لو قدرنا الهين وقضى احدهما بضد ما قضى به الآخر فاما ان تنفذ ارادة احدهما لا الاخر الضدين
وارادة الثاني لشاني استحال لعدم ارادته واستحال ان لا تنفذ ارادتهما جميعا
لامتناع اجتماع الضدين والخلو عنهما وان نفذت ارادة احدهما كان الثاني مغلوبا
مستكرها وان اتفقا في اختلافهما في الارادة كان بهما لا الا وجود واحد منهما ووجود صفة
له يستحيل ان يمنع الثاني منها لان ...... ارادته عن تعلق ..... والعجز منفي

كون رتبة الالاه وذلك ضرورة من قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا معناه
لتناقضت احكامهما من تقدير ما دل عليه الكمال انتهى ويعني بقوله وان لم يجر الى انه يلزم
عليه استحالة ما علم امكانه بتقدير ان لا تعدد لانه يقتضي منه الضد فهو الالاه الذي الالاه
ولانه يلزم منه المنع من غير مانع وانما قلنا كذلك لان الالاه الاخر وصفاته لا يصح ان
يكون مع تعدد العدم قابلا صفاته بالممنوع والمانع انما يوجب حكما لا قابله فعلى هذا المنع من غير
مانع وان كان التعدد فيهما جايزا فذلك محال لانه لا يجوز ان ينقسم الفعل فيلزم في تاثيرهما
مقاديره اما انقسامه وذلك محال لرجوع الواحد الى اثنين واما التحصيل الحاصل وذلك رجوع
الالوهية الى الواحد وهو محال وايضا اتفاقهما يلزم عجزهما وذلك مناف للاقتدار
ومستلزم للحدوث وذلك كله محال والجايز يلزم منه الاختلاف لانه كما جاز اتفاقهما
يجوز اختلافهما في جواز الحال المتفق عليه يجوز الاختلاف وايضا ان يقال بنفس التعاليم
بينهما لان القسمة تقتضي الاقتصار وذلك ينافي عموم قدرة الالاه وارادته ونحن نجد
تعميم صفات الالاه على ما استدل وايضا القسمة ان كانت باختيارهما فيجوز ان
ينفرد كل منهما في قسم الاخر فيأتي ما سبق من التمانع وان كان واجبا لزم استحالة
ما علم امكانه لان الصحيح لقدرة الالاه الامكان فلا فرق بين ممكن وممكن وايضا
يلزم في هذا القسم قهرهما ويستدل ايضا على الوحدانية بانه لو تعدد الالاه لتعدد
بتعدده الخ ويلزم استحالة ما علم امكانه لانه لا فرق بين عدد وعدد واقتضاء الالهة
الواحد مخصوص يلزم حدوث الالاه وذلك يؤدي الى الدور والتسلسل وان تتعدد
الممكنات لزم دخولها بانهايته له في الوجود لان الممكنات لا تتناهى فيلزم ان تكون
الالهة على عددها ولا يصح ان يقال تكون الالهة على عدد الموجودات والموجودات متناهية
هبه قلنا يلزم ان تكون الممكنات المعدومة مما لا يلزم استحالة ما علم امكانه
اذ لا يقضي بامكانها مع عدم الالاه الموجد لها وهي مثل الموجود فيلزم استحالة ما علم امكانه

على أن لهذا النوع انقطاعا في منتهاه كانقطاع نعيم الجنة والنار ولا يصح القول بأنه لا يلزم
دخول ما لا يتناهى نهاية له ما ان زمان الحوادث لا بد أن تكون قديمة ولا يصح أن يكون الحوادث
ما لا أول قبل حدوث الحادث بحدوثه لا يعقل الحدوث الا زمان لحدوث ما لا أول له والواحد
تمادى تقول فيه الدليل أن الحادث لا يقع لنفسه بلا بد له من الأول والواحد كان
والذي يلزم عليه المحال وسائر أنواع الواحد والله أعلم وأيضا يلزم بالتمانع وجود
المفعولين وعدمهما لا سيما إن نعتنا لكل أحدهما ما يأتي الآخر في ضده فإذا لم يؤثر
لزم موافقته لصاحبه في الضد وكذا الآخر ويلزم عليه اجتماع النقيضين إذا لا شيء
إذا لم يؤثر هذا في وجوده ولا هذا في عدمه فقد ارتفع النقيضان قال ان
الشيخ في شرح أسماء الحسنى عبارة عن سلب الكمية والكثرة والباري تعالى واحد في
ذاته لا انقسام له وقد سبق الدليل على استحالة كونه جسما وكذا واحد في صفاته
لا نظير له وواحد في الأفعال لا شريك له في ملكه وتدبيره لا شريك له ولا ربّ سواه ولا خالق
سواه انتهى وقيل الواحد الذي لا مثل له قلت فعلى هذا التفسير
ينبغي أن يكون جوهرا فردا لاستحالة الحيثية عليه ولوازمها من التحيز وغيره
وقال القشيري الواحد الذي لا قسيم له ولا يستثنى منه وهي تتناول
نفي الجوهر الفرد وتتناول نفي الشبه كما قال في العبارة الأولى وحكي
أن الحجاج أخذ الشعبي وأراد قتله وكان يطلب منه غلطة يقتله عليها
فلم يجد فدعاه ليلة بعد العتمة فقال ... للشعبي لا تقص على الحجاج التي أن
تعلموا على ... الحجاج بسؤاله فقال يا شعبي واحد في اثنين وواحد في
واحد وواحد كم ... فقال الشعبي يا أمير واحد من طريق العدد وما
واحد من جنس وما واحد مثل اللؤلؤ أيها الأمير واحد لا يدخل في العدد ولا يخرج من
الجنس وما يستغني في الطلب مثل الولد ليس كمثله شيء وهو السميع البصير

وقال

قف على ... مع الحجاج

احد
سقط بين الواحد والاحد

وقال بعضهم ومن أنه سبحانه لا يعرف فرق بين الواحد والاحد ومنهم من قال الواحد اسم لمفتتح العدد يقال واحد اثنان والاحد بمعنى الذي لا يذكر معه من الاحدية ويقال احد بمعنى ينفي نحو ما قام احد ولا واحد ولا اثنان ولا جمع ذلك ويقال للاثنان جاء واحد ولا يقال احد وقيل الاحد الذي لم يذكر معه صفة تعالى على جهة التعجب يقال هو الله احد ولا يقال رجل احد وقيل الواحد يوصف به من يعقل ومن لا يعقل في الاثبات والنفي والاحد لا يوصف به في الاثبات الا الله تعالى فـــالاسماء على سبيل الحد نفي عن احاده هل هو جمع احد فقال تعالى ... ذلك لنسي للاحد جمع فــــصل اذا عرفت هذا فنقول قال ابن التلمساني الغرض من هذا الفصل اقامة الدليل على اتصافه تعالى بصفات المعاني القدرة والارادة وغير ذلك من الصفات ثم ذكر ما تقدم من انها تسع قال وحده الدلالة هي التي استدل بها الكلام على ... بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولا يصح التمسك بها للمعتزلة مع مصيرهم الى ان الله تعالى يريد من عباده الايمان والطاعة وهم يريدون الكفر والعصيان ويقع مراد العباد ولا يقع مراد الله تعالى ولذلك اعرض شيوخهم عن التمسك بها واحتجوا بادلة خارجة عن هذا ولا يخلصهم من ذلك قولهم ان الله قادر على الجاء العبيد الى ما يريد منهم الا انه لا يقدر على الالجاء فانا نقول الذي يقدر عليه غير ما كلفهم به لان الذي كلفهم به ايمان يكون باختيارهم والذي يلجئهم الله اليه ايمان لا يكون باختيارهم فالذي يقدر عليه غير ما كلفهم به ومــعنى ما بعده الى آخره يعني اقامة الدليل على عموم صفات الله وبيان استحالة العجز عليه اما اثبات عموم الصفات فلان الممكنات التي يصح وجودها من المعاني والذوات لا تتناهى فقدرته تعالى تتعلق بقدرته وارادته ... ذلك الى استحالة العجز ... واما امتناع اتصافه تعالى بالعجز فلانه لو كان ... الكلام على ... العجز قديم اذ العجز من صفات المعاني ويمتنع اتصافه بها ... وهو عجز قديم محال لان العجز يستدعي معجوزا

عنه والعجز عنه لا يكون إلا ممكنا والممكن منه لا زال بلا عجز فمن لا زال لا يفعل فإن
قيل لا نزم للمثبت إثبات قادرية وقدرة أزلية لأن القدرة تستدعي مقدورا والمقدور
ممكن والممكن لا زال فلا قدرة ولا قادرية أزلا قلنا لا نقول القدرة لا تستدعي
تنجيز المقدور عليه إذ معنى القدرة التأتي ولا يستدعي وجودها وجود المقدور وإنما
تستدعي التأتي والتمكن حيث يصح الفعل والفعل أزلا ممتنع والدليل على هذا أن
الساكن يوصف بالقدرة على الحركة وليس معنى ذلك حال السكون لأنه محال وإنما معناه
حيث تتأتى الحركة وهو حال عدم السكون بخلاف العجز فإنه يستدعي مقارنة المعجوز
عنه إذ هو تعذر ولهذا لا يمكن الجماد فلا يكون بالصفتين إذ الحال لا يحكي ليس بعاجز
عاكه أو دلالة التمانع توجب أن يعجز الآلهة كما تقدم والعجز على الإله محال فأدى إليه من
تعدد الآلهة محال فهذا كله أن يرجع إلى إثبات القدرة والإرادة وسائر الصفات
وأن يوجد الإلهين كل واحد يقدر على جنس من الأفعال ولا يقدر على غيره كما تزعم
المجوس أن فاعل الخير هو يزدان لا يقدر على فعل الشر وإن كان أهرمن فاعلا له
لا اختيار له بفعل الإله بمقتضى جوهره وطبعه وكذلك فاعل الشر لا يقدر على فعل شيء
من الخير فالدليل على استحالة ذلك أنه يستلزم عجز كل واحد منهما عن بعض مما استغنى
بفعل الآخر عنه والإله يفعل ولا يفعل عليه وهذه الدلالة عين ما أشار إليه في كتاب
العزيز من قوله تعالى إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض وذلك يؤدي
إلى ما لله الإله فيمن من الحوادث يكون حادثا لأن الحوادث يعلى عليها ثم تقول
المجوس وهم الثنوية قد ما نوا أن فاعل الخير لا يفعل الشر لا مجازات وبطريق الدفع
وأن كل خير ونفع يعني الوجود منه وأن الشر من بالضرر من ذلك لا يفعل شيء البتة
وهم معنى يونكرون العالم وأن وجوده مبني على اختلاط النور والظلمة وأن لهما
نهاية وهي مبنية على خلق الظلمة من النور إذ كانت أجزاء الظلمة وأجزاء النور

متناهية

متنافيين ذاتا وصفة وان اراد الموجب للاختلاف فان جاز اختلافهما لا عن موجب
فليجز وقوع الحادث لا عن محدث وان كان عن موجب فيستحيل ان يكون ذلك
الموجب للثاني فتعين ان يكون ثالثا وذلك ابطال للاثنينية ثم معتقدهم في
اثبات مؤثرين استغنى احدهما عن العالم وتحقق انقسام الفاعلين وشيء يتفقوا ان ذلك
لا استغنى الفاعل الخير يخلق وهو الملك وعلى شيء يخلق كالشيطان وعلى كل
لشر وذلك يستدعي اطلاع ثالث فيساوي ايضا الشر تحمي ولا شيء وعلى هذا يلزم
رابع وهذه الزامات لا محيص لهم عنها ثم نقول للمعترض لا اختلاف اما ان يكون خيرا او شرا
فان كان خيرا فلم صدر عنه ولزم صدور خير عن شر وان كان خيرا لزم صدور شر عن خير
ومن زعم ان فاعل الشر انما حصل من فكرة حصلت من فاعل الخير وهي انه لو كان لي من ينازعني
في ملكي كيف يكون حالي معه فحصل من ذلك الفكر فاعل الشر وافضاء هذا الزعم نسبة جميع
الشر الى فاعل الخير فانه الذي حصل منه اصل كل شر تلك الفكرة ان كانت شرا فكيف
صدرت من فاعل الخير وان كانت خيرا فكيف صدر منها الشر واما الرباعية
فزعموا ان الظلمة لا توصف بالحياة ومن هنا اثبتوا ثالثا معدلا ليس بظلام محض ولا نور محض
فهم معترفون بان النور والظلمة اجسام فيكفي في الرد عليهم اقامة الدليل على
حدوثها ولا يبقى لهم مع ذلك اصل واما النصارى فقالوا ان الله ثالث
ثلاثة وقد اجمع النصارى على ان لا اله الا واحد وزعموا ان ذلك الاله قائم بنفسه لا انه
متحيز واجمعوا على انه موصوف بثلاثة اقانيم ولا يثبتون غير الاقانيم عبارة عن اصل الشيء
وهي لغة يونانية اقنوم الوجود ويعبرون عنه بالاب واقنوم العلم ويعبرون
عنه بالابن واقنوم الحياة ويعبرون عنه بروح القدس وزعموا ان الماهية ذات
مركبة من هذه الاقانيم الثلاثة ولم يجعلوا ان العلم والحياة من صفات المعاني
بل وجودها اثبات كالاحوال النفسية والوجود ولا اعتبار لاعتقاداتهم العقلية

فقالوا على ذلك اسم الابن والاب والروح القدس واحد ورد عليهم بان هذا جمع بين
كثرة ووحدة في شيء واحد بانه غير معقول فقالوا لا مانع ان يكون الشيء في الخارج
متمثلا وفي العقل متكثرا كما ان السواد واحد في الخارج وينقضي عليه في العقل
بانه معقول لون سواد ورد عليهم بان ذلك انما هو في الكلي في القضايا العقلية واما انهم
فقد فرقوا بين الكلمة وقضيتهم بحلولها في المسيح دون اقنوم الاب وروح القدس ولم
يسلم لهم هذا العذر ثم فرقت النصارى بحلول الكلمة وهو اقنوم العلم بناسوت
المسيح ابن مريم واتحاده به واختلفوا في تفسير الحلول فزعمت الروم انهما
اختلطا وامتزجا امتزاج الماء بالخمر والاختلاط لا يتصور الا في الاجسام ولا يتصور
في المعاني المختصة بوجودها وكيف يعقل في الاعتبارات العقلية او في الاحوال
النفسية الاستقلال لها بدون ما اضيف اليه ومنهم من شبه بالانطباع والنقش
كنقش المعاني بالذوات وهذا ايضا باطل لانه حالة الانطباع اما ان يبقى الجوهر
القديم متصفا به او لا فان بقي لزم حلول المعنى الواحد في محلين وانه محال وان لم
يبق متصفا به لزم خلوه عن العلم وهم لا يقولون بذلك ولزم انتقال المعاني بل الاحوال
وانه محال ومنهم من شبه بانه كانطباع المرئي في المرآة مع عدم الانتقال وهذا
ايضا باطل بان معنى انطباع المرئي في المرآة وجود مثال ابطل بفعلي الصورة مجردة
عن المادة والحاصل في المرآة شبح المرئي حقيقة فيلزم نقل الكلمة بل اعتبارها في ذات
المسيح فانه اذا تمثل المعاني والنطق ومنهم من شبه بان نسبته منه كنسبة
ضياء الشمس من الشمس وهذا ايضا باطل فان المتصل بالشمس احد اعراض الهيئة من
الشعاع وذلك لا يعقل في المعاني ومنهم من قال انه حلول الشمع من الطابع
والرد عليه كالرد على القائل بالتشبيه بالمرآة وايضا الاتحاد اما ان يكون
وصفا كما يجب للذات الازلية ازلا وان كان لفظا بغير وجود بالشخص والا لا

بمتخيل

يستحيل عليه النقص وأيضا فلأنه إما أن يكون واجبا أو جائزا فإن كان واجبا لزم
قدم الناسوت وهو محال وإن كان جائزا افتقر إلى سبب آخر فيكون حادثا والإله لا
يتصف بصفة حادثة ولا يكون المختص للاتحاد العلم وحده لأنه جزء الإله والإله
ولا يكون الباقي أيضا مستغنيا لأنه جزء الإله لا الإله أيضا ولا يكون المجموع لأن
الإله لا يكون بعضه في ذاته وأيضا فالإله لا يتصف بصفة حادثة لأن الصفة
المذكورة لا تكون إلا نقصا أو نعوت الكمال والنقص وهو يستحيل عليه سبحانه لا يتصف بصفة
النقص وقالوا إن عيسى صلب بفعل اليهود كيف يصلب الإله فقالوا المصلوب النا
سوت دون اللاهوت فقيل لهم كيف يهتدي الناسوت بالصلب مع القول بالاتحاد ومن
مضى بما وهم أنهم قالوا سبب ذلك أن الناسوت عصى آدم بمعاصيه إنه لا يليق مثله ولا
ما شكله بما جرى عيسى لأنه تكرم بنفسه للعقوبة في مقابلته ولم يكن في بقاءها به
نقص لمشاكلته لآدم وهو لا مثله فقيل لهم هذا القتل والصلب اللذان زعمتم حصل
التعرض به الناسوت دون اللاهوت أو لهما جميعا فإن زعمتم أن الناسوت وحده انتقض
قولكم إن إيقاع العقوبة من الإله لعظم الجناية لو ليس يقوله نقص آدم الناسوت
ليس بإله فصح وإن قلتم إن القتل والصلب في المجموع لزم أن الإله يلحقه الموت
والألم وتنال منه الأيدي سبحانه وذلك كله محال لأنه يؤدي إلى حدوثه وأيضا فذلك يؤدي
إلى انعدام الإله لأن المركب عندكم أن الإلهية المركبة إذا بطل بعضها بطل
جميعها وقد بطل القائم بعيسى على زعمكم فقد بطل بقيته ثم اختلف النصارى بعد
ذلك فمنهم من قال صار الجوهران اللاهوت والناسوت جوهرا واحدا ومثلوه بالفحمة
إذا صبت فيها النار وصارتا جزءا واحدا حقيقة مغايرة لحقيقة النار والفحمة
وهذا مذهب اليعقوبية وزعمت الملكانية أنهما جوهران وقالوا صارا جوهرا
واحدا وقد صلب المسيح باتفاق منهم لزم أن تناله الإلهية الآلام فقالوا المصلوب

لاهوته دون ناسوته وانما يؤخذ من ظاهره ان مغايرتهما في الارادة بين ناسوته يأكل الطعام
ويريد ذلك ولا هوته بعيد من ذلك ويحيي الموتى ويريد ذلك وقال ابن التلمساني والفهري
على ما نقله الظاهر كلامهم ان الحلول لا يعقل الا ان يكون صفة كالاول فان كان صفة كما وجب
اتصافه تعالى به اذ لا يقوم به غيره الناسوت ولم يكن ذلك وان لم يكن كما لا يقوم نفي على
الربانية والنصارى لو وقع لكان حد انتزاع ما يرتفع الى مفتقر فلا يصح له الغنى وهو
محال بالنظر الى وجوده وايضا منه الفعل يرون مافي اتحاده بالمسيح انتهى وهو نحو ما تقدم
عنهم وان كان فيه زيادة واضطرابهم في ما يقول الفقيه السنوسي عن مغايرة قالوا
كل واحد من ثلاثة الاب بكلامهم بنا في هذا الذي ذكر ابن التلمساني انه اذا كان كل
واحد منها الها بنافي تعليله بقوله لا يثاني يرون ماقرر اتحاده بالمسيح فانظر ثم ان
ابن السنوسي كل واحد منها عين مستقل ذكر الشيخ ابن عرفة انما يعرف ان المتقدم
منهم اثبتوا صفات ثلاثا هي بالحقيقة ذوات لانهم اثبتوا انتقال الاقنوم الكلمة
من ذاته تعالى الى بدن المسيح واستقل بالانتقال من ذاته الى ذاته هو قائم بنفسه
قلت ولازم جوابات ثلاثة انتهى فانظره وقد رايت في بعض
الحواشي قال ابن عطية روي عن قتادة ان بني اسرائيل اجتمعوا فاخرجوا منهم اربعة
احبارهم غاية المكانة والجلالة عندهم وطلبوهم بان يبينوا امر عيسى فقال احدهم
عيسى هو الله نزل الى الارض فاحيا من احيا واماتهم من اماته ثم صعد فقال له الثلاثة
كذبت واتبعه اليعقوبية ثم قيل للثلاثة فقال احدهم عيسى ابن الله فقال له الاثنان
كذبت واتبعه النسطورية ثم قيل للاثنين فقال احدهما عيسى احد الثلاثة الله اله
وعيسى اله وامه اله فقال له الرابع كذبت واتبعه الاسرائيلية فقيل للرابع فقال ان
عيسى عبد الله وكلمته القاها الى مريم فاتبع كل واحد من الاربعة فريق من بني اسرائيل
ثم اقتتلوا فغلب المؤمنون وظهرت اليعقوبية على الجميع وفي ذلك نزلت قوله

فصل في السبب في اختلاف بني اسرائيل في عيسى [illegible]

تعالى إن الذين يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيئين بغير حق إلى قوله أليم انتهى
وقد وجه الاحتجاج عليهم ثلاث طلبات الأولى لم قصرتم الأقانيم على ثلاثة
قالوا لأنه مجمع العالم ولا يتأتى الاختراع بدونها ورد عليهم بأنه لا يتأتى من غير القدرة
والإرادة فاحكموا أن الأقانيم خمسة الطلبة الثانية لم خصصتم الاتحاد بأقنوم
الكلمة دون أقنوم الأب وروح القدس الطلبة الثالثة لم اختصت بناسوت المسيح دون
غيره فإن قالوا لما ظهر على يديه من إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص قيل وقد ظهر على
يدي موسى أبلغ من ذلك وهو قلب العصا ثعبانا وقد أظهر الله على يدي حزقيل إحياء الألوف
وإليه الإشارة بقوله تعالى ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت فقال لهم
الله موتوا ثم أحياهم قيل إذا عرفت بطلان مذهب النصارى عرفت استحالة أن
يكون تعالى صفة لأنه ليس بصفة وأيضا لو كان صفة لم يتصف بالصفات المعاني
والمعنوية لاستحالة قيام المعنى بالمعنى كما تقدم التنبيه عليه لكن الباري تعالى
متصف بالصفات المعاني والمعنوية فليس بصفة ودليل الاستثنائية ما يأتي
من البراهين وأما الطبائعيون فهم فرقتان الفرقة الأولى زعمت أن الباري
تعالى خلق الأشياء في الطبائع وهي خصائص وهي قوى تعطي جميع الحوادث من
النار والماء والريح من الله وهذا المذهب يعزى إلى النظام ومعمر وطائفة من المعتزلة
والرد عليهم بعموم قدرة الباري تعالى وإرادته وعلمه ونسبة ذلك إلى جميع الممكنات
نسبة واحدة فلو تعلقت ببعض دون بعض لاقتضى ذلك مخصصا للصفات والمخصص
إما أن يكون معنى موجبا أو فاعلا بالاختيار والمعنى الموجب لا يتأتى اختصاصه بالموجب
له الحكم فلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال والفاعل المختار وهو إما أن يكون الباري أو
غيره وهو باطل إذ يلزم منه أن يفتقر في نفسه أو في صفة من صفاته وغيره قد تقدم الدليل
على نفيه الفرقة الثانية المنتقدة لاستقلال الطبائع الأربع الحرارة والبرودة

والرطوبة واليبوسة انفعاليتان فاعلتان وهما الحرارة والبرودة بامتزاجهما يقال
لم تزل الطبائع اذ كانت متنافرة بالوجوب لامتزاجها فلا بد من موجب وذلك
الموجب ان كان ازليا وجب امتزاجها ازلا وهم لا يقولون به وان كان حادثا لزم التسلسل
ويبطل القول بانها اربع فسد الامر الحكمي المشتمل على احكام الكون والفساد وهو ما
تحت مقعر فلك القمر التي تجري فيه عندهم من الكون من تركيب العناصر والمعني بالفساد
انحلال المركبات الى العناصر بعد تركيبها والعناصر اربعة النار والهواء والماء والارض
واعلى العناصر النار ويليها الهواء ويليه الماء ويليه الارض وكل جزء العناصر اجسام
متحيزة متشكلة وكل عنصر فهو هيولى وصورة ويعبرون بالهيولى عن الجوهر
وبالصورة عن العرض وقد يسمون الهيولى مادة وضربوا لذلك مثالا التعرب بالماء
فانه اذا اخذت قطعة من شمع فهي مثال الهيولى وما اشكال التي تقدر عليه صورة
وكذلك كل صورة تستعقبه مثل زوال العاقبة تنقيضها بالنار اجزاء واجسام
وصورتها الحرارة والهواء اجسام مشتملة لا جزاء وصورتها الرطوبة والماء مادة
صورتها البرودة والارض مادة صورتها اليبوسة ثم ذا فاعلون منهم النار حارة
بالطبع يابسة بالعرض مكتسبة يبوستها من دوران فلك القمر والهواء
رطب بالطبع حار بالعرض حرارته من النار والماء بارد بالطبع رطب بالعرض رطوبته من
الهواء والارض يابسة بالطبع باردة بالعرض من الماء وكل عنصر فاعل فيما يليه وكل
منفعل منفعل وقالوا العناصر بسائط بمعنى انها ضد المركب مع انها مادة وصورة
ولكن لما كانت منتهى انحلال المركبات في عالم الكون سموها بسائط ولو كانت مادة من
غير صورة او صورة من غير مادة لكانت بسيطة على الحقيقة ثم لا تكون المادة اذا
متشكلة ولا متحيزة الا من ضرورة التميز التصور والمادة منفعلة متهيئة
والصورة فاعلة ثم لا يعنون بالكون حدوث ما لم يكن ولا بالفساد عدم ما كان فلا

اخرى

[illegible]

يكون عند العقل ابتداء في هذا العالم شيء من غير شيء ولا يعدم شيء من المواد وانما تتركب
وتنحل وتركيبها كون وانحلالها فساد فتبدل الاولى المواد في عالم الكون والفساد
في السيلان والبراهين على ذلك التحول والتغير من صفة الى صفة قالوا فاول ما يتكون في
هذا العالم فانما هو من تجاور العناصر فاذا اجتمعت العناصر وكان تجاورها على نسب معلومة
فاولها ما يتولد من تجاورها الجواهر العرضية ثم المعدنية وان زاد تجاورها تولد
منها اول النبات المغتذي النامي وكل مغتذ نفس عندهم تدبره وتنميه وتحيل ما يصل
اليه من اجزاء العناصر الى كيفيته وتخلفه بدل ما يتحلل منه فان كان مغتذيا اعتدل في
كلما ازداد تجاور العناصر شرف النبات حتى يبلغ مبلغا يكاد يشابه الحيوان في ترتيب
تركيبه انه كالنخلة التي تلقح وتوثر على مثال علوق سائر الحيوانات واذا
ازداد تجاورها ربا على النتاج الذي تولد النبات كان منه اول رتبة الحيوان كالا
جسام اللاصقة بالصخور ولا حركة وحس لها ثم تعلوا وتترقى في رتب الحيوانات حتى
يكون منها ما فيه مشابهة من اشرف الحيوانات وهو الانسان كالقرد ونحوه واذا
بلغ تجاور العناصر المنتهى كان منها الانسان ثم سائرها تختلف بالاشتقاق ثم
اطلق بعضهم ان العناصر لم تزل تتجاور وتتركب وتتحلل الى الان وليس فيهم من
يعتقد ثبوت المادة دون صورة او ثبوت الصورة دون المادة واختلفوا في
المدارك فذهب الذاهبون منهم الى انها من اثار تركيب الطبائع كسائر الاثار الطبيعية
وذهب اخرون منهم الى ان الحواس من اثار العقل الفعال وبعضها من اثار
العناصر وامثال العلوم التي تختص بالعقلاء بعد اجمعوا على انها ليست من اثار تركيب
العناصر بحسب ولكن هي من فيض العقل الفعال على التركيبات ثم حكم كل تركيب من
العلوم بما قدر ويخلق العقل عليه واذا اوفر فيضه على شخص لهم بالحكم والمداومة
بالبواطن وربما اخبر عن الغيوب صرفا وهذه رتبة الانبياء عندهم واردوا جميع

ما يجري في عالم الكون الى الاصول التي مهدناها وقالوا جزنا على حد الشمس وان لم
تكن صورة من صور العناصر فانها تعكس العنصر الاعلا بتوجهه في سائر العناصر
ثم ينشا من العناصر الماء والانهار والمواضع الترابية بخارا مائيا يتعالى الى حين
معلوم وينتهي الى ان يكون سحابا وينشا من الجبال الغمامة وانجاوز من الا نوار
بخار دخاني يكاد يكون نارا لانه اذا غلبت النار ودفع الشمس اياه نضج منه ما تصعد من الماء
على قدر والبخار الدخاني اخف الصاعد من الماء ولانه لا يلتحق بالثلج لانه ليس ببخار
محض بل ينعكس من الى فوق سحابا توجد فيه دخانه والجو الهواء عند ذلك فكان
رعدا صموتا ومن تكتسب النارية فتعكسها واضطربها وشدة حركة
تنزل حرارة بتشعلها الهبات فيها وهي البروق التي تلمع للناظرين اذا شاهدها
وان انعكست تلك النارية ولم تصادف سحابا تعكسها فلا بد من ان تحرك الهواء
واذا تحرك كان ريحا والريح هواء والمضطرب في تحدث هذه بان هو البهرة
اصولهم فيما يجري في عالم الكون والفساد والآثار عندهم تنزل الى ما ذكرنا من
الرياح فاذا حميت الشمس تحركت الرياح فان وجدت منفذا كان سبيلها ان
تكون نسيما لامرادر فاذا مضى بها وان لم تجد منفذا واختنقت الهبت
من تحت الارض فاهتزت الارض وهي الزلازل والبرد عندهم هو النضج المتصعد
يصادف هواء باردا في تجرده من نقاب السحاب فيحمل والثلج يجمع على السحاب
قبل تجرده وانما البرد عليه الضعف على البرد وما يجاور عالم الكون والفساد يسمى
بالعناصر وما فيها منه لا تنبت العناصر فاذا الضوء على الشمس فحارة يابسة
فلذلك تجوز منها وكذلك المريخ وكل طبقة اطلعوها في العالم العلوي مثل
قولهم انها حارة رطبة ومثله الزهرة وقضوا على عطارد بالميل الى كل طبيعة
وقضوا على المشتري بالحرارة والرطوبة وعلى زحل بالبرودة واليبوسة فانما ارادوا

الجمع

بجميع ما يذكرونه ان استيلاء هذه الكواكب تفيض في عالم الكون طبيعة من الطبا
يع التي ذكرناها على نحو ما حتى يسمى هذا في الاطلاق باسم ما يجي من آثارها في عالم
الكون **فلتقل** واذ ذكرنا هذا الكلام لنعرف من مذاهبهم بيانا انه لكـ
ما اصبتم بنقض ذلك لان الكلام في الترتيب ردا وهو راجع معرفته **فقال** الامام
فمنهم من زعم ان المركبات كلها من تأليف العناصر واعظمها ان العناصر اجرام
صغيرة ثم زعم ان التركيب يحصل من مجاورتها **فنقول** اذا تجاورت العناصر فكل
عنصر في حيز ويستحيل تداخلها وذلك معلوم بطلانه وليس يقول به منهم الى
النقص من ذا وابطل اذ ذاك لان شرط التداخل اتحاد الجهة في حيز اذ كل جسم مختص
بجهته فاذا لم يؤثر العناصر وهي في اماكنها فكيف اذا تجاورت **ثم**
نقول في النقض انها وردا في وقت او وقتين فصاعدا ما يؤثر فيها تجاور ولم يؤثر
اذا استهتر ذا وقلنا ولو كانت المجاورة مؤثرة ما زالت اول مرة اذ لا مانع من تأثيرها
والموجبات الطبيعية لا يتأخر موجبها عنها اذا انتفت الروادع **ثم**
انتم فلو الموجودة اول ان الروحاني الاول ولم يتأخر عنه **وايضا** كل عنصر
له صورة تخصه وتجاور العناصر لا يوجب نفي ما فيها من المعاني فسواء تجاورت او
لم تتجاور فكل يبقى صورته في حيزه فلا يختلف حكمها بالتجاور **وايضا** اذا تجاورت
العناصر فهل صورة كل عنصر زالت ام لا فان قلتم كل عنصر باق على صورته فهل يكتسب
عنصر صفة عنصر آخر فان زالوا يكتسب صورة عنصر آخر فمن ركب الجملة الصورة
وان صور العناصر متناقضة متضادة اذ منها الحار ومنها البارد ومنها الرطب
ومنها اليابس وان زعموا ان الحرارة والبرودة اذا اجتمعتا غير متناقضتين ويرى
الجسم الموصوف بهما ما ان ما معه الحرارة ولا البرودة وضربوا لذلك مثالا فقالوا
الماء الحار اذا امتزج بالبارد فانه يحصل كيفية ثالثة وهو كونه فاترا فهذا **يحتمل**

لا يدركه متعرف من الجماعة وبرأيه العقول فاعتقد بأن الحرارة والبرودة يجتمعان
والرد على هذا القول وجهان احدهما ان الماء البارد اذا صب على الحار فتمتزج الاجرام
ويلاقي بين الاجسام اجزاء متمازجة في بعضها الحرارة وفي بعضها البرودة فيتماس للاستحالة
رتبة بين الحرارة والبرودة وذلك كاختلاط الحبر واللبن ويحس ذلك باجتماع
البياض والسواد وما كان الا هو ثم ومزاج الحبر واللبن فيتخيل الناظر لونا كم
يكن وليس كذلك والثاني ان العنصر الفرد ان كان على حرارة لاتصف بالفتور وان بارد
كان في صفته لاتصف بالفتور فلو اجتمعت الحرارة والبرودة لادركنا حرارة من جهة
وبرودة من جهة فإن الادراك يتعلق بالشيء على ما هو عليه ولا معنى للاطناب
وقال ابن التلمساني فإن قيل احدى الكيفيتين لا اخرى ان كان في حالة
واحدة لزم ان يجامع الشيء عدمه لكن لانه لا بد ان يكون موجودا حال لا حال لكن
غير ان فيه فيلزم وجوده من جهة تاثيره في غيره وعدمه من اجل تاثير غيره فيه
وان كان على التعاقب لزم وجوده اولا حال عدمه لتحقق عدمه الثاني وقال
السنوسي لو فرض وجوده بعد عدمه بعدم الثاني لزم ان يوجد الثاني بعدم الاول
ايضا فلا تحصل الكيفية الثالثة قال فلو اذا اجتمعت العناصر وكل عنصر
لا يحول عن صورته ولا يزول عنه فينبغي ان تكون العناصر متجاورة كما في اذا لم
تمتزج ولا معنى للتركيب ولا استحالة من صورة العناصر الى كيفية المركبات
قال الامام الحرمين فإن العنصر الذي هو النار لو انتفت صورته وصورته حرارة
لا يتوقع بوجه زيادته في الحرارة وحرارة المركب ليست حرارة النار اذ ليس فيه ما هو
على ابلغ الحرارة فلا يستقيم مع ذلك القول بأن عنصر النار باق صورته
مستمر صفته وكذلك كل عنصر واذا ثبت خروج العناصر عن صورها فنقول
للمصنف بعيش فإن العناصر تزول او لا فإن ثبت كيفية المركب والكيفية

المجردة

المجردة الحا موجبة عندكم فلا يخلو موجبها اما اجرام العناصر واما صورها واما
قواها وباطل ان يكون موجبها اجرام العناصر فان اجرامها كانت متحققة
وهي بسائط فارغة من كيفياتها واذا اختلطت ورجعت الى البسائط فاجرامها ايضا
ثابتة والموجب لا يزول مع استمرار الموجب وباطل ان يكون صور العناصر فان صورها تزول
او لا ثم تثبت كيفية المركبات فحيث ثبت الموجب انتفى الموجب له وحيث ثبت الموجب
له انتفى الموجب ولو قيل انتفاء صور العناصر هو الموجب كان محالا لما ذكرناه في كتاب
العلل من ان لا انتفاء لا يكون موجبا ولا موجبا وان عولوا على الموجب على اجرام العناصر فقد
ابطلناه وقد قال ابو حامد ببطلان هذا المذهب ان هؤلاء يجمعون على استحالة وجود ما لا اصل
له ومن اصلهم انه لا يتغير شيء عن شيء واذا قالوا كيفية المركب فالتابعة
لصورة العناصر فقد ابتدؤوا وجود ما لا اصل له فاذا لم يستحل وجود صورة مبتداة
لم تكن فكانت فلا مانع من وجود مادة مبتدعة الوجود والقول عندهم احق بان
تكون فاعلة والمواد والهيولى احق بان تكون منفعلة بالصور فاذا التي هو الجسد
صورة لم تكن تحتاج الى مادة وهذا مما لا محيص لهم عنه ثم ان صرحوا بزوال العناصر
بعد ابطالهم في جميع الحكم حكمهم المركب بانه حار او بانه بارد ولزمهم
الحكم بان المركب ليست فيه حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة وهذا خروج
عن اقوال الطبع والبحث عنه بالمناقضة وخروج عن حكم الضرورة فانا نضطر الى
درك رطوبة كثيرة من المركبات وكذلك نضطر الى درك حرارة كثيرة منه فان قالوا
بثبوت جميع ما ذكرناه عن زوال صور العناصر وليس الامر كذلك عندنا ولا الذي نعتقده
ان العناصر لا تنسلخ عن صورها من كل وجه ولا تستمر ايضا صورها التي
كانت لها وهي بسائط ولكنها على رتبة بين المحافظة على صورة الانبساط فلا
الخروج منها فقال الامام الحجة ولم نزل نرى مرجبا ان من هذا واحق بالسقوط

خ اسايل

ع صور

فانا نقول ان النار قبل التركيب كانت صورتها الحرارة المحرقة فان قلتم ان تلك صورتها
فقد تقدم رده وان قلتم ان تلك الحرارة فيها فاذا كان كذلك فلا تثبت كيفية
المركب فان كيفية المركب تنافي غاية الحرارة وافراط البرودة على الضرورة واين
هذا ومن ظاهر ان الجوهر الهوائي فيسخن من النار فاذا كانت النار فيه على حرارتها
في زعمكم موجودة فقد حصل الضرورة وكيف نحن ما نونته الممتزج فلنا بالبديهة نعلم
برودة ما نلمسه منه ولو جاز كونه حارا مع علمنا ببرودته لزم من ذلك ان لا نثق
لنا في المحسوسات فالحكم ببرودة النار وحرارة الماء على خلاف الحس فان
امام الحرمين ثم نقول قولكم خروج المركب عن صورة العناصر من وجه دون وجه منى
وجه المخصوص ان زالت صورة النار امكن ان تزول واما ان تبقى فلا استحالة في انقسام
المعنى فبطل ما قالوه فاذا بطل بقاء صور العناصر وبطل زوالها وبطل ايضا بقاؤها من
وجه وانتفاؤها من وجه فلا يبقى بعد ذلك للطبع والقوابل مضطرب وحقيقة
مذهب الفلاسفة ان صورة كل عنصر تثبت من وجه اول وذلك فقط منهم بعيد
واذا ثبت قدمها استحال عدمها وخرج من مضمون ذلك الحكم باستحالة زوال كل
عنصر عن صورته ومجموعه يبطل التركيب والقوابل انتهى ما اردناه منه سوى ما
نسبناه لغير التلمساني والسنوسي قال المقترح قيل انهم لما فرقوا بين
ما يقتضي بالذات وما يقتضي بالطبع حتى صح للمقتضي بالطبع ان يمنعه مانع لم يجوز
ذلك في المقتضي بالذات قالوا ان المقتضي بالذات لا يتصور باعتبار ذاته فمتى
عقلت ذاته ثبت المقتضى المترتب على الذات والمقتضي بالطبع انما يقتضي بقوة في
ذاته وقد تختل القوة وتضعف عند وجود المانع فلهذا افترقا قلنا اذا اقتضى
عند فقد المانع لا بد ان يكون مقتضيا باعتبار عدم المانع اذ النفي المحض
معقول وتلك القوة اذا لم تنتفع بها باعتبار ثبت المقتضى لم يبق ثم نقول

جميع

جريتم على أبلس من هيكم في الطبيعة وجعلتم بعض الأشياء يوثر حرارة وبعض
الأشياء يوثر برودة لأنه بارد بالطبع حتى إذا وردنا عليكم النقوض بما أجادته
التجربة في الوجود قلتم هذا يفعل بالخاصية لا بالطبع فنقضتم كلامكم في أن الحار
تأثيره حرارة والبارد تأثيره برودة واعتللتم بخاصية مجهولة لا يدرى أين وتعليل
النقض لأنه ييسر الوهم وحكمكم بعقلكم عن طالع الوجود ومرة واحلتم
الموجود أيا ما على ما لا يصح منه الفعل حتى إذا شهد الوجود بنقض أصولكم جزتم وتارة قلتم
في رأس الشمس الترجم إن القليل منه له تأثير والكثير منه بعكسه عندكم وذلكم
تنقض على قياس الطبيعة زيادة لأن كل جزء من البسيط المساوي لكل جزء آخر فيه
ما يقتضيه الآخر فلا يحصل بالكثير إلا زيادة في النوع المقتضي فكيف انعكس
الأمر فلما نتوقى الرجوع إلى دعوى الكامنة وحكيا اسم تحكمكم في كل ما تلزمون من هذه
الأبواب ثم نقول إذا كانت هي الطبيعة على زعمكم كل حادث فلا بد له من محرك فالطبيعة
التي ونتج منها الفعل قديمة أو حادثة فإن كانت حادثة افتقرت إلى محرك ثم المحرك
إلى محرك ثم كذلك ويتسلسل وإذا قلتم كانت الطبيعة قديمة فإن كان المانع
لها حادثا لزم عدم الفعل وهو حادث وهو المطلق وإن كان قديما لزم أن لا يوجد
الفعل لقدم المانع فلا يعدم أصلا فلا يوجد الفعل وذلك خلاف الحس ثم نقول
عند الامتزاج تنتفي صورة كل عنصر لا بالزعم انتفاءها بما سبب انتفائها
وهي من الأمور الباقية عندكم وتماس الأجسام لا يوجب نفي ما فيها من المعاني إذ
لا تضاد ولا تنافي مع تعدد محال المعاني وإن لم تنتف صورها بقيت على ما كانت
عليه فقط انتهى **وأما** أرباب النجوم فهم فرق ثلاث الفرقة الأولى
تزعم أن الكواكب السبعة مؤثرة بطبعها لا مستقلة الفرقة الثانية
زعموا أن الباري تعالى خلقها على طبايع تقتضي ذلك فالأمر الحر والأهل الجاهلية

كافة العوالم ان ما يجري في عالمنا من آثار العوالم العلوية انما يجري عند ثبوت ضرب من
التناسب بين الاشكال العلوية والاشكال الارضية وانه يثبت دون تناسب وقالوا
ايضا ان الشمس على مذهبهم هي التي تنقل آثار الانجم في العوالم العلوية الى عالم
الكون والفساد ولو احوجها ذلك لما ترى علينا تلك العوالم والشمس واسطة فيما
يجري في العالم العلوي ويبرز ما يجري في عالم الكون والفساد فاذا ورد ذلك بجميعهم
وعليه ابتنا قواعدهم ولو جاز انتقال الشمس اثر العالمين للانجم التي معها
لنقلته في عالم الزهرة وعطارد والقمر وكل ذلك ممتنع وما لا يتأتى بنفسه لا يؤدي
اثرا على الكمال الى غيره ومما يرد ان نقول لهم ان ما يجري في عالمنا من الآثار ينسب الى الانجم
بدليل انكم تحكمون بان النجوم حسنة وممتازة وآثارها تجري في اختيارها وتقضوا
بانها تقتضي هذه الاشياء اما بسبب اقتضاء الطبيعة موجباتها على زعمكم
فان قلتم بمقتضاه فمحالة فيه ذلك باطل كما اصلكم انكم قلتم الافعال الارادية ولا
الاختيارية لا تثبت الا عند ابطال الآلات وانتفاء الآلات والافعال حالات محسوسة
ست من افعال بشر هذا وهو من شان المعرفة ثبوت بناء على ما احسه باختيارنا
من نظر ان الفاعل لما ينبئنا تعاطي مسببات ومآلات ويستحيل ان يثبت فيما
في السموات العلى وكيف يستقيم على مقتضى قواعدهم ومضطرب
على قولهم ثبوتا فيجعل الاختيارية للجوارح في العالم العلوي ومن اصلهم ان الوجود
لا ولي له ففعل اختيار وانما يوجب بطريق العلة فاذا كان هذا قولهم في
طوائع العالم كيفية منهم وحظ من الوقيعة فيهم فكيف يستقيم لهم القول بالافعال
الاختيارية للانجم ويتشبثون بفساد هذا القول ان من اصلهم ان الاشكال الفلكية
تقتضي حكمها لا محالة وما ثبت على الاختيار هو الذي يجوز تخلف التعلق به ثم لا
عن ثبوته ولو جاز القطع بان آثار النجوم اختيارية لجاز الحكم بذلك في مسببها

وحي بانا

وجزئياتها من آثارها وكل ذلك بما فيها من صورتهم ولا معنى لذلك الا انه بين هذا النفس
مع العلم بانه لا يصير اليه احد من يعتني الى التحقيق بزعمهم ثم انا ردنا ان
نبين بطلانهما ونصدق حجتها فاستقبلنا فنا واظهرنا ادلته على حدوثه ثم تبينا
على حدوثها استحالة كون الحادث قبلها وقد سبق ذلك مستقصى وانى فقالوا
لا ندرك بطريق الطبع وانه مستنده الى النجوم ومطالعها ومطارح اشعتها
وهو حقيقة اقلهم قلنا فمن نفى زعم طالكم ان لا نجم ولا فلك المتناسب
على المناولات تولد بعد بصورتها والحكم عن كل معاشي الملاسعة للصورة وهي الفعالة
دون لا جرم الطبوانية والعالم السفلي لا يناسب العلوي فانه يقبل الانحلال
ويقبل لانحلالها من نتقال من حال الى حال والعلوي عندهم يستحيل ان يحول و
يزول عن حركته وخاصيته فاذا تلك الصورة تناسب على انها ولا تناسب اكثر
ومن مقتضى طالكم ان نظام هذا العالم اقرب بما يوجد في تلك الفلك ثم لو استقر العنا
صر على ما هو عليه ولم يتولج بعضها على بعض ولا يختلط ودهم طويلا لا تركيب لمن
كثرته ولا شك ان الجواهر في العالم العلوي الخارج على المناطق الا لم تناسبه ولم تجاوره
استعمال الا موجب طالكم ان نوع فيه ولا مخلص لهم من ذلك والذي يقطع دابرهم
انهم تقولوا كون الموجود لا ول موجبا للافلاك والكواكب فيها من حيث زعموا انه
لا يناسبها وانه البسيط العري عن كل كيفية فاذا كان الموجود لا ول لا يوجب
الافلاك لا تسعها التناسب وكذلك لا نجم لا تناسب الا انه يصدر عنها فصح ان لا
نوع فيه وهذه الطريقة لا تنفع لهم معضلها انتهى وقد الكتب سبق بالسيف
والرد عليهم بعد اقامة الدليل على حدوثه وابوله وتشبيهها بارا الفرقة الرد على
الفرقة الاولى من باب الطبائع الفرقة الثالثة تزعم ان الله تعالى هو المؤثر
وانما وجود لا متباعد فيه لا حوالها يدل على لا ثار المعينة والرد على هؤلاء بالتحقيق

الشرعية بالعقل فإن الشرع منع من إطلاق ذلك لما فيه من إيهام التأثير وقد روى زيد
ابن خالد الجهني قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الصبح بالحديبية على إثر
سماء من الليل فلما انصرف عن صلاته قال أتدرون ماذا قال ربكم قلنا الله ورسوله أعلم
قال يقول الله تعالى أصبح من عبادي مؤمن بي وكافر بالكوكب وكافر بي ومؤمن بالكوكب فمن
قال مطرنا بفضل الله ورحمته فذلك مؤمن بي وكافر بالكوكب ومن قال مطرنا بنوء كذا
فهو كافر بي مؤمن بالكوكب ومن أطلق ذلك ولم يرد التأثير فقد كفر كفر النعم كقوله عليه الصلاة
والسلام من ترك الصلاة فقد كفر يعني أنه فعل فعل الكفار لكن إن في عقيدة نعتقد أنه
والعقل هو مدرك لهذه الحقائق لإبطال ما تخيله من تخيل سوى الله تعالى واستناد
الممكنات كلها إلى الله تعالى خلقا واختراعا وتدبيرا كما تقرر بذلك سبحانه وتعالى فقال
ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين وسنتكلم على ما أراد به المعتزلة من أن
العبد يستقل بفعله وبوقوعه خلاف مراد الله تعالى والله أعلم

باب القول في صفات المعاني والمعنوية

اعلموا أرشدنا الله وإياكم أن الباري تعالى قادر بقدرة ومريد بإرادة وعالم بعلم
وحي بحياة وسميع بسمع وبصير ببصر ومتكلم بكلام ونعتها تعرف بصفات
المعاني وقالوا بثبوت المعنوية دون المعاني وجعلوا هذه السبعة الذكر صفات نفسية
كلها والنفسية عندهم إما سلب كتسميتهم له قديما بالذات ومعناه عندهم
نفي الأولية وإما إضافة كتسميتهم له مبدأ وصانعا وإما مركبة من سلب
وإضافة كتسميتهم له جوادا ومعناه يعطي من غير عوض قالوا ولو وجدت الصفات
لزم أن تكون مفتقرة إلى الذات لاستحالة قيام الصفة بنفسها ولأن بعضها مشروط
في البعض كالحياة التي هي شرط في القدرة والإرادة وسائر الصفات والمشروط
مفتقر إلى الشرط والمفتقر في العقل لا يتصف بنفي الوجوب إذ الواجب مستغن

عن

على الاطلاق وذلك مناف للافتقار والحاجة والتعرّض لها واجب الوجود لحسانّي،
والجواب ان الافتقار الى الغير يقتضي ان المفتقر بغير الغني الوجود
فيكون حادثا ولكن الترعيب لذلك بان نفي الى صفاته تعالى كلها واجبة الوجود غنية
من المقتضي بالاطلاق وهي معه غنيته بالافتقار الى الملازمة وعدم الانفكاك احوال وجود
على الاخر وهذا مذهبنا وهوا لذي قامت عليه البراهين والانا لانطلق لفظ الا
فتقار لما يوهم فلم فلتم ان هذا التوقف في الوجود اعلم او الوجود الذي سميتموه
انتم افتقار اينافي وجوب الوجود ويستلزم الامكان فان الامكان انما يتحقق
بصحة الارتفاع واذا كانا واجبين فلا يصح في العقل ارتفاعهما ولا ارتفاع
احدهما فلا امكان ولا احتياج ومن تعرض لمحو هذا السؤال من قالوا على سبيل الالزام
لخصومهم من الاشعرية والمعتزلة فقالوا نسبة الصدور عن الذات كنسبة الارادة
والقدرة الى القادرية فان الارادة عندكم واحدة في ذاتها عامة التعلق وكذلك
القدرة والقادرية فنسبتها الى الاجاد والتخصيص الى سائر الممكنات نسبة
واحدة فكيف تخصصت الممكنات بالجهات المتباينة وكيف تخصص بعضها
بالوقوع دون بعض فان قلتم بصحة ذلك فهو عائد الكلام في تلك الصفة وان كانت
عامة التعلق فكيف تخصص البعض به دون البعض وان كانت خاصة التعلق
فما الموجب لاختصاصها ثم قالوا المثبتون منهم للاشعرية رددتم معنى كونه
حكيما الى كونه تعالى عالما قادرا من شاء ورد النجار كونه عالما الى انه غير مغلوب ولا
مستكره ورده ابو الحسين الى كونه عالما قادرا على رأي والى كونه قادرا على رأي
والى كونه عالما على رأي وكذلك نحن رددنا الصفات الى كون ذاتا واجب الوجود
عالما ولما كان تصدر منه الموجودات سبحانه وتعالى على احسن نظام واتقن
احكام والجواب ان ما ذكره من استناد الكائنات على الوجه الذي ساه

ذكره تقدم وتقدم جوابه ان اعتلالهم في ذلك غير صحيح واما ما ذكره من الحكم
وانه يرجع الى الصفة فلا مستروح لهم فيه لان اللفظ بحسب اللغة ومعناه فلن
يكون معنى ذا وقد يكون متعددا ولو يقال ان ماهية العلم والقدرة والارادة ترجع الى
امر واحد وصفة واحدة وانما ما صار اليه النجار وابو الحسين ونحن نساعدهم على فساده
والزمنا الجواب عنه واما حديث الارادة فمن التعجب فان الجواب تقدم عنه من
شبههم التي استدلوا بها على قدم العالم والكلام مع الفلاسفة تقدم منه كثير
فانظره ويبقى ثم بعض الشبه وسنبسطها عند الكلام مع المعتزلة **واعلم**
ان اصحابنا احتجوا على اثبات الصفات بالجمع بين الغائب والشاهد على ما سنذكره الان
اعلم ان المتكلمين على من يقول بنفي الاحوال كالقاضي ومن وافقه
ومن يثبتها كالاشعري ومن وافقه فالذين يقولون بالحال يعبرون بقولهم
حي عالم قادر مريد الى اخرها فيثبتون ذاتا موجودة وصفات موجودة وهي العلم
والقدرة الى اخرها واحوالا ثابتة للذات باعتبار قيام هذه الصفات بها وهو
معنى الاتصاف ويعبرون عن تلك الاحوال بالعالمية والقادرية والبصيرية ونحوه
الحال بالوجود بل بالثبوت ومن ينفي الحال فعبارته ان يقول عالم وله علم قادر وله
قدرة وكذلك بقية الصفات ويعني كونه عالما بنفسه اختصاصه بالعلم وليس
ثم المعقول موجود ولا ثابتا من خارج سوى نفس الذات والصفات فان عبر عن
الموصوف قال ذاته وان عبر عن المعنى قال علم وقدرة وان عبر عن الذات باعتبار المعنى
قال عالم قادر فالمعقول اثنان والعبارات ثلاث **وذهب** المعتزلة الى انه
قادر بنفسه حي بنفسه عالم بنفسه فاثبتوا المشتق دون المشتق منه وبعضهم
يقول بنفسه وبعضهم امتنع من اللفظ واللام لما فيه من التعليل المنافي للوجوب
واثبتوا لله ارادة حادثة لا في محل واثبتوا الكلام مخلوقا والزمهم الاصحاب

ان تكون

ان تكون ذاته قدرة مثلا لثبوت خاصية الصفات للذات لان معنى القدرة ما يتاتى بها
الايجاد والاختراع فاذا كانت الذات يتاتى بها ذلك كانت قدرة وذلك محال لان الذات
لا تكون معنى لانه قلب الحقائق لان المعنى ما يقوم بغيره والذات ما يقوم بنفسه وذلك
ولانه يكون الموجودان ما كان وجودا واحدا ولان القدرة مثلا تضاد العجز والذات
لا تضاده ولانه اذا كانت الذات هي الصفات لزم التعلق وعدمه ومضادة الجهل
مثلا وعدمه والتعلق بالواجب والمستحيل وعدمه والتعلق بالموجود فقط والعدم
والكل محال اذ البحث في هذه المسئلة انه لا يجوز ثبوت خاصيتي معنيين لمعنى واحد كسواد
هو حلاوة فان خاصية السواد السوادية وخاصية الحلاوة الحلاوية فلا يجوز
ان يكون السواد نفسه حلاوة لانه يضاده لا يضاده لان السواد يضاد البياض ولا
تضاده الحلاوة وان يكون الموجودان وجودا واحدا لكن امتنع في الغير كما قررنا
ثم ان المعتزلة وافقوا على ان الحي العالم الشاهد القادر انه عالم بعلم وقادر بالقدرة
فالزمهم اصحابنا القول به في الغائب ومرادهم بالغائب ما لم نعلمه وبالشاهد
ما علمناه ومن يعبر بالشاهد عن احكام الحوادث والغائب احكام الباري والجمع بين
الغائب والشاهد محتاج الى جامع ودونه ادى الى التشبيه والتعطيل فان الحشوية
جمعوا بين الغائب والشاهد بغير جامع فاداهم ذلك الى التشبيه حيث قالوا
ما راينا موجودا ولا عقلناه الا في جهة والباري موجود فهو في جهة وحيث قالوا
ما وجدنا متكلما الا في بحروف وصوت والباري متكلم فيكون متكلما بحروف وصوت فجمعوا
بين الغائب والشاهد بغير جامع وكذلك الفلاسفة لما قاسوا الغائب بالشاهد
على الشاهد وبغير جامع عطلوا الصنع وقالوا ما راينا زرعا الا من بذر ولا بذرا الا
من زرع فاداهم ذلك الى تعطيل الصنع عن الصانع واذا كان لابد من جامع فالجوامع
اربعة الاول الجمع بالحقيقة كقولك حقيقة الانسان الحيوان الناطق

وهذا حيوان ناطق فيكون انسانا وهذا ممنوع من يقتضي الحد فيقول حقيقة العالم من
له علم والبارئ تعالى عالم فله علم وربما لزم ثبوت الشيء بدون حقيقته. الثاني
الجمع بالعلة كقولهم التحرك يستلزم حركة وهذا متحرك فله حركة فيقولون ان
العالمية تستلزم علما والبارئ عالم فله صفة علم وربما لزم وجود المعلول بدون علته
ولو جاز ذلك لجاز ثبوت العلة من غير معلول لان التلازم بينهما ثابت من الطرفين
الثالث الجمع بالدليل كقولك وجود الحادث يدل على وجود المحدث وتقول بالنسبة
الى الصفات الاحكام شاهد يدل على علم الفاعل والبارئ محكم متقن لافعاله فله علم
وربما لزم وجود الدليل من غير مدلول وهو محال. الرابع الجمع بالشرط كقولك وجود
العلم مشروط بالحياة وهذا عالم فيكون حيا وقد تقول الجمع بالشرط البارئ فاعل
بالاختيار والفاعل بالاختيار لا بد له ان يقصد الشيء بحيث يريد ايجاده او
اعدامه وذلك مشروط بالعلم فله علم. وجه حصر هذه الجوامع ان كل جامع متفق
عليه او مختلف فيه لا يخلو ان يذكر في جمعه امر واحد او اكثر فان كان المذكور فيه
امرا واحدا فهو الجمع بالحقيقة وان كان اثنين فاما ان يكون بينهما ارتباط او لا فان
لم يكن بينهما ارتباط فلا دلالة لاحدهما على الاخر وان كان بينهما ارتباط فان كان
من الطرفين بحيث يلزم من ثبوت احدهما ثبوت الاخر ومن نفيه نفيه فهو الجمع بالعلة
وان كان الارتباط من جهة واحدة فان كان من جهة الثبوت فهو الجمع بالدليل فانه
يلزم من ثبوته ثبوت المدلول ولا يلزم من نفيه نفيه وان كان الارتباط من جهة النفي
فهو الجمع بالشرط فانه يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجود
المشروط. فصل لو اشترط الجمع بين الغائب مساوات الحكم والعلم الذي تزعمونه
غائبا تخالف العلم شاهدا فان العلم في الشاهد حادث ولا يتعلق بمعلومين وفي
الغائب قديم واحد يتعلق بما لا نهاية له واذا اختلفا في الحقيقة لم يكن قياسهم

وهو

احدهما بالاخر وأجاب الاشعرية بان الجمع بينهما في جهة واحدة
علامة الاختلاف فيهما وهي العلمية والغالبية قالوا ولو منع ذلك من اعتبار احدهما
بالاخر لمنع الجمع بينهما في الشاهد وقد ثبت ان الباري تعالى حي لانه عالم قياسا على الشا
هد قالوا انا علمنا هذه الصفات في الشاهد لجوازها والجائز يفتقر في وجوده
الى مقتض وصفات الباري تعالى واجبة والواجب يستغني بنفسه عن المقتضي ولهذا
لما كان وجود الجواهر والاعراض من الممكنات افتقر الى المؤثر ولما كان وجوده تعالى
واجبا استغنى عن المؤثر واجاب الاشعرية بانا لا نعني بالتعليل الا ثا
نيهى وسابادة فيلزم ما ذكرتم وانما نعني ترتيب احدهما على الاخر فلا زمتها تبعا وانا
نا منستبين بثبوت احدهما بكونه اخر وتنبيه على تعبيه واذا صح ثم اثبات
الشيء كقيامنا ومن احد الطرفين ويبنى هذا على الجمع باللزوم بين الطرفين بعضهما ولي
ولم يصح طرق من المعتزلة الى ان الباري تعالى مريد لنفسه كما قد لو انه عالم قادر
لنفسه بارادة واكونه مريدا الى التعلب واظافة اردد وهذا الى ارادة حادثة وقد ترجم
امام الحرمين الجواب بالعكس وهو ان يقال مريد لنفسه وعالم بعلم حادث قال
اصحابنا لو كان الباري مريدا لنفسه لكان مريدا للكل مرادا كما انه لما كان عالما
لنفسه كان عالما بكل المعلومات ومن مذهبهم خروج بعض المرادات عن ارادته
تعالى وانه لا يريد الشر والفواحش قلت هذا لا يلزم في سر معتقدكم بكون
الباري تعالى قادرا فان ذلك من صفات النفس عندكم ثم تخصون كون الباري تعالى قادرا
على مقدورهم ببعض المقدورات ولا يتصف تعالى بالاقتدار على مقدورات العباد بغير
خصصتم تعلق القادرية ولم يمنع انها من صفات النفس وكل صفة من الصفات
من علم وقدرة وارادة تتعلق بمتعلق واحد مع ان تعلقها لنفسها ولم يعم وقد
صرحت نصوص الكتاب باثبات الصفات قال تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه انزله بعلمه

وقال تعالى انزله بعلمه وقال تعالى ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين والقوة هي القدرة
باتفاق المفسرين انتهى قال الشيخ ثم في الورقة طرح العالم اعلم ان العقلاء
قد اختلفوا في هذه المسألة اختلافا كثيرا اما الفلاسفة فقد علمت انهم لا يثبتون
له صفة ثبوتية لا نفسية ولا معنوية وانما يردون الصفات الى مجرد سلب او اضافة
او مركب منهما والمعتزلة قد علمت ما قالوا وقال ابو هاشم منهم له حال نفسية هي اخص
وصفه توجب كونه عالما قادرا حيا وهي احوال واجبة تخالف المعتزلة في تعليل
الواجب وخالفهم في اثبات اخص صفة القديم وخالف المتكلمين في اثبات العلة لانهم
لا يعللون الا بالامور الوجودية واثبت للعلة الواحدة معلولات وهم
يابون ذلك وقال ابو الحسين البصري انها ترجع الى العلم وبعضهم رد
الى انه تعالى لا آفة به واما كونه مريدا فقال النجار انه يعني انه مريد بنفسه وقال
بنفسه بمعنى سلب الكراهة والكعبي يرده الى انه فاعل او امر والبصريون قالوا انه
مريد بارادة حادثة لا في محل وبعضهم من نفى الكلام النفسي فاثبت له كلاما حادثا
يخلقه في جماد يكون متكلما به وقال اصحابنا ان الجميع متفقون على نفي صفة ازلية
موجودة لله تعالى وعلى ثبوت العالمية والعلم والقادرية والقدرة والحيية والحياة
ولا يثبتون لله صفة وجودية ازلية ولا يعتقدون بانه صفة موجودة فلا تقوم به
كالارادة والكراهة عند البصريين والعلم عند جهم وهشام والكلام عند الجميع
حادث واما الكرامية فقد قالوا بصفات موجودة قائمة بذات الله تعالى وقالوا
لا يمتنع قيام الحوادث بذاته واما الحشوية فاثبتوا هذه الصفات له موجودة
وزادوا فوصفوه بكلام هو حروف واصوات قديمة ومن شيوخ المعتزلة من قالوا
لا شيء اكبر ولا اخص علة للاشتراك في الاعم والاخص وصف العلم الحادث تعلقه
بالمعلوم المعين فلو كان له علم متعلق بغير ما تعلق به العلم الحادث لزم تماثلهما في

العموم

القدم والحدوث قلنا هذا ينتقض بالوجود فإنه مشترك متواطئ ووجود الباري
قديم ووجود ما عداه حادث وهذا لازم للمعتزلة لأنهم يقولون إنه زائد مشترك وقال بعضهم أيضا
ما ذكرتموه من العالمية التي أثبتموها بأن علمنا إذا تعلق بالمعلوم الجزئي تعلق
عالمية بذلك لزمكم مثل ما ألزمونا وحل الشبهة أن الاشتراك في الأخص إنما
يوجب الاشتراك في الأعم الذاتي والحدوث والقدم ليسا بذاتيين بل هما عارضان للوجود
ثم نطلب البرهان على قدمه أو حدوثه ولو كانا ذاتيين لما صح الاختلاف فيهما قالوا
لو كان له علم وقدرة لم يكن ذلك الاشتراك فيهما وأخص وصف الإله القدم والاشتراك في
الأخص يوجب الاشتراك في الأعم فيلزم تعدد الآلهة والجواب أصحابنا بأنا
لا نسلم أن الأخص وصف الإله القدم كيف وهو أمر سلبي وأنه في موجود وأخص
صفة الوجود لا يكون عدما بأن الشيء لا يتقوم بنقيضه قالوا لو وجدت لكانت
أشياء ما كان الشيء غيرها وقد قام الإجماع على أن القديم واحد وأجاب
أصحابنا بأن الإجماع على الإله واحد وأنه قام على أن الموصوف بهذه
الصفات هو الإله الواحد وقولهم كل شيئين غيران مجرد اصطلاح وتلقيب لا تنبني
عليه الحقائق ثم قولهم إنا عقلنا الأحكام في الشاهد معللة بعللها في
حق الغائب لوجوب اطراد العلل وهو مبني لازم وإبطال العكس العلة وهو
لازم وذلك أن الجواز دليل التعليل بل بلا من نصب في حق الواجب نفي التعليل
والمعاني ملة للعزيزية والعلة يلزم من نفيها نفي المعلول ولهم ما لزم الذين لأنهم
أثبتوا المعلولات وهي الأحوال دون العلل التي هي المعاني الموجبة لها.
وقد أحسن كثير هنا أن جهلهم بصفات الله من أن الكلام كان يدعو
الناس إلى مذهبه الباطل وهو أن الله عالم بلا علم قادر بلا قدرة وكذا في سائر
الصفات فجمع أقواما كثيرين فبينما هو كذلك يدعو الناس إذ جاء أعرابي

قف على ما هنا

وقد مدحني بعض تلامذته جازاه الله تعالى على ابطال هذا المذهب وانشأ يقول رضي

الا ان جهما كافر بان كفره	ومن قال يوما قول جهم فقد كفر
لقد جن جهم اذ يسمي الهه	سميعا بلا سمع بصيرا بلا بصر
عليما بلا علم رضيا بلا رضى	لطيفا بلا لطف خبيرا بلا خبر
ايرضيك ان لو قال يا جهم قائل	ابوك امرؤ حر خطير بلا خطر
مليح بلا ملح بهي بلا بها	طويل بلا طول فصيح بلا فصر
حكيم بلا حكم وفي بلا وفا	بما الفعل معروف وبالجهل مشتهر
جواد بلا جود قوي بلا قوى	كبير بلا كبر صغير بلا صغر
امدحا تراه ام هجاء وسبة	وهزؤا كفاك الله يا احمق البشر
فانك شيطان بعثت لامة	يصيرهم عما قريب الى سقر

فالهمه الله حقيقة مذهب اهل السنة والجماعة واراه بطلان مذهبه فرجع كثير من الناس عن بدعته ايانه وكان عبد الله بن المبارك رحمه الله يقول ان الله تعالى بعث لنا امر دينه ولابد ويجب على كل مسلم ان يعلم معنى هذه الايات واولاه وغيرها انتهى. **فصل** في الدليل على ثبوت صفات المعاني والمعنوية * الدليل على ثبوت كونه قادرا ومريدا وعالما وحيا انا لما ابطلنا فيما تقدم التاثير بطريق العلة والطبيعة تعين انه تعالى فاعل بالاختيار والمختار هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك وهو معنى القدرة والارادة ثم القصد الذي هو معنى الارادة مشروط بالعلم ولا يكون مع الجهل او الظن او الشك او الوهم لئلا يكون الامر على خلاف المظنون فيعني غير الظن ادرى والظن وما ذكر معه تعلق على شيء لا بد فيه من احتمال النقيض وهذه الصفات لا تكون لغير الحي فثبت انه حي والحياة شرط ولا يوجد المشروط بدون شرطه وهذا ظاهر بعد امعان النظر فيه

وقدنشئ

وقد تمسك المتكلمون بمسلكين اخرين من ادلة الاول ما اعتمده المعتزلة وارتضاه بعض
الاصحاب عليه وهو اعتبار الغايب بالشاهد بيانه انا اثبتنا كونه قادرا بالدليل
فلما كان لا يفعل الجايزة تختص الا بمرجح واذا كان كذلك وجب ان يكون الصانع مريدا
لا ان من لا يريد لا يصح عليه الفعل ومنهم من يستدل عليه ومن جملة الصفات التي
فلم نجد ما يصلح للايجاد الا كونه مريدا وكونه قادرا او العلة لا يصلح فحكمنا بما ثبت
وشاهدا وكذا ما دفناه الا بعد الاشكال وانتفاها وسبرناها لاجله في ذلك
فلم نجد الا كونه عالما مخصصا لها غايبا وكذا اردنا الاختصاص بعض جهات الجواز
مع تساوي الجهات يستدعي مخصصا وسبرناها لاجله ذلك فلم نجد الا كونه مريدا
ثم لا يتصور وجود هذه الصفات الا بان يكون الموصوف بها حيا لامتناع اتصاف
الجماد بذلك فاثبتنا ذلك وحكمنا له غايبا واوردت المعطلة على المتمسك
بهذه الطريقة على الاشعرية سوالين وعلى المعتزلة سوالين وعلى الجميع سوالا
خامسا الاول فالوارد على الاشعرية انكم تنفون الحال وقلتم ان الصفات ثابتة
بذواتها ووجودها فكيف يستقيم لكم الجمع بين الشاهد والغايب والثاني انكم
ما اثبتم في الشاهد عالما موجدا على الحقيقة فكيف تحكمون به الغايب وان اثبتم
عالما مكتسبا فكيف يستقيم لكم الجمع بين ما يتصور منه الايجاد وبين ما لا يتصور
منه الا الكسب واجاب الاصحاب عن الاول بانا وان لم نثبت الحال صفة
ثابتة للعبد مثال الاصل تثبت الوجود ولا اعتبارات العقلية فيمكننا الجمع بينها
مع ذلك وعن الثاني بانا وان لم نثبت ايجادا والايجاد للعبد الا انا نحس من انفسنا
تيسرا وتاتيا وتمكنا من الفعل في ذلك الوجه امتازت حركة المختار عن حركة المرتعش
وهذا امر ضروري ثم وجه تاتي الفعل من المقدور اعم من الايجاد والاكتساب ونظرنا في
وفي الجمع بينهما من هذا الوجه بل من الوجه الاول ومما ورد على المعتزلة ان قالوا

ثم انتم معاشر المعتزلة من اثبت منكم الحال لم يثبت للفاعل اثرا الا الوجود وهو
حال لا توصف بالوجود ولا بالعدم والقادرية عندكم حال يجب بوجود الحال
حال وايضا انتم تابون القدرة الحادثة في الجماد وما اثبتم القدرة في الغائب
وانما اثبتم اثباتها في الغائب للقادرية بما هو في الشاهد في وجوب الغائب
ولا يلزمنا الجواب عن هذه الشوائب بلا تحصيل الكلام فيها واوردوا على الفريقين
معا سؤالا انكم اعتمدتم على الاستدلال فيما عولتم عليه وقد قلتم انه لا يجب
حكمها فقال القاضي ابو بكر الباقلاني رحمه الله اذا كنا نعود في اخر الاستدلال الى
الحس والتقسيم الى دعوى الضرورة يعني ان جزء الحجة ثبت بالضرورة فما بالنا
لا نثبت ذلك ابتداء بنفسه ونقول اذا ادرك العاقل الاتقان علما بمراتب الصنع وعجائب
الحكم من سائر التي كانت في انتظام وترتيب ومباينة المشاكلات على فوق وتقدير ودخول
المكاتبات من التي كانت والتركيبات من جماد ونبات وحيوان وكل بانتظام واحكام
عرف بنفسه ان الصانع عالم حكيم قادر مريد فمن انكر ذلك كان عن حكم العقل خارجا
ودخل في الجهل والعمه ونحن نحتاج في ذلك الى اثبات دليل على الشاهد حتى نرده في الغائب
فيه بل الشاهد عين الغائب ومن اراد الاستدلال منا على ذلك واثبت في موجب
فيه وجها من حيث يستنبط قال الاستاذ ابو اسحق لا احكام وما نقل في هذه
فيما افعال الشاهد دليل على ان فاعلها عالم بالضرورة لا انه يدل على انه عالم بالضرورة وكذلك
الحدوث منه يدل على انه قادر بالضرورة والتخصيص منه يدل على انه مريد بالضرورة
ويستعمل نحوه هذه الصفات نعم الفي بالضرورة ومن الادلة ما يدل بالضرورة
ومنها ما يدل بالنظر واذا دلت هذه الافعال على ان فاعلها عالم بالوجوب بهذه الصفات
ودل الدليل على ان لا فاعل الا الله فهو المطلوب ولا حاجة الى اعتبار الغائب بالشاهد
ولا ورد على هذه الطريقة اخص طريقة الاحكام ان قيل انتم تعنون بكون الفاعل

محكم

فكما منعنا اتصافه بذلك انه موافق للمصلحة والمنفعة او انه مستحسن في العرف
او امرا ثالثا فان اردتم الاول انكم تدعون انه مصلحة ومنفعة من كل وجه او من بعض
الوجوه فان اردتم الاول فممنوع وان اردتم الثاني وهو انه مصلحة من وجه ومنفعة من
وجه فلا نسلم دلالة ذلك على العلم فان فعل الساهي والغافل والنائم ومن لا تمييز له
قد لا ينفك عن مثل ذلك مع انهم غير عالمين بما فعلوه وان عنيتم بالاحكام كونه
مستحسنا فان اردتم انه مستحسن من كل وجه فممنوع وان اردتم من بعض
الوجوه فلا نسلم دلالته على العلم فان فعل الجاهل قد لا ينفك عن ذلك وان اردتم
معنى ثالثا فلا بد من افادة تصوره لنحكم عليه وايضا ان كل ما لم يعلم فقد يتفق منه الفعل
المحكم مرة وما برهان على ما علم فاذا جاز وجوده منه مرة من غير دلالة جاز تكرره وان سلم
ورابعها ان الاشياء التي لها حكم واحد وجنس لا تقتضي له دلالة على العلم وايضا
المعنى ما نشاهده النحل بغير الة من البيوت المحكمة المسدسة التي لا يعرف وضع
مثلها الا المهندس منهم وذلك كثير في افعال الحيوانات مع انها ليست عالمة
واجاب الامام عن الاول انا نعني بالاحكام في الافعال ما فيه من الترتيب
العجيب والتاليف اللطيف الغريب ووضع كل شيء على كيفية وتكافؤ ما بين
تكاملها وهذا ترتيب يقصر عن الاحاطة بفائدته مقصودة وحصول الاحكام
معلوم بالضرورة وهو معلوم للعقلاء في كل الصنائع كالكتابة والبناء ومن تأمل
فان من رأى خطا فيه استقامة سطوره وظاهر صعوده حروفه ولم يشتبه
رأى نونه والشين في كاسه واحكم انفاسه واستوت نسبته ونازع في كون
كاتبه عالما بالكتابة كان معاندا ولهذا جاء وكذا اذا نظر في خلق الانسان
والسموات والارض كما اشار اليه تعالى بقوله افلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف
بنيناها وزيناها وما لها من فروج وقال والشمس والقمر بحسبان وقال والقمر قدرناه

هنا وجد مضروبا عليه في الاصل
هكذا وجد بالطرة في النسخة

منازل وكذا اذا نظر الى ما في الانسان من عجائب الصنع والترتيب على ما بين في علم
التشريح ومنافع الاعضاء وما يشتمل عليه من اللطائف الكامنة والبالغة مما يطول
ذكره وبالاشارة يكتفي اللبيب وقس على ذلك الجوهر في تضعيفه دلالة الاحكام والمعنى
للاحكام سوى ان الاكوان خصصت الجواهر بالاحياز حتى انتظم منها خطوط مستقيمة
والاختصاص للاكوان بالدلالة على العلم وانما الكلام مع الخصم بعد كونه صانعا مختارا
والاختيار دليل كونه عالما لا يستتر ذلك بل يرجع الى اختصاص الاكوان وكيفيات خاصة
وضروب من الصفات والاعراض على فعل في كل شيء عند من الفعل ارفة دالة على الاحكام
من وقوع الفعل على وجه الاختيار وان كان منتجا لا يمتنع من دلالة الاحكام عليه بل دلالة
الاحكام اوضح لانه يدل على العلم بالضرورة والاختيار يدل عليه بالنظر ونقرره
ان نقول ان الباري تعالى فاعل بالاختيار وكل فاعل بالاختيار فهو عالم بحقيقة فعله بيان
الصغرى تقدم وهو ابطال العلة والطبيعة ودليل الكبرى ان الفاعل بالاختيار
هو الذي ان شاء يفعل وان شاء ترك والمشيئة التي هي القصد لا تتوجه الا الى ما يقصد
اليه كما تقدم ووجود المشهود بدون شعوره محال فثبت ان الباري تعالى عالم والسلام
والجواب عن قولهم الجاهل يوجد منه الفعل المحكم وما يدل على علمه وكذا ما رأيت ان النحل
تصنع بيوت العنكبوت ان ذلك يصدر منهم الكلام الواحد العلم فلا يصدر منهم الجماعة واذا لم
يروا الفعل من الملك يروا الكثير واذا لم تستقل المعرفة الواحدة بالنتيجة لم تستقل
المعرفتان والتصويب في ذلك خلاف الحس والعادة والعقل والمثل النقض
بما يتخذه النحل ونحوه من الحيوانات الالهام كما الهمها الله تعالى بقوله واوحى ربك الى النحل
والالهام اي الهمها والايات في خرق العادة فيه كما في النملة المخاطبة لسليمان
والله على كل شيء قدير وخلق العلم لهم بذلك اذا دليل على علم ذلك كيف
ومعتقدنا ان الله تعالى خالق كل شيء ومن جملة التي يتصف بها العقلاء علمه

منسوبة

منسوبة اليه تعالى خلقا واختراعا وان نسب بعضها الى بعض من تسبب به كسبا
تنبيه مذهب اهل الحق وهم جمهور الاشعرية ان الله تعالى
عالم على الحقيقة وله علم كما تقدم قديم متعلق بجميع المعلومات على سبيل الاحاطة والتفصيل
ووقوع احاطته واحدة بنفسه والكثرة في التعلقات والمتعلقات والمخالف
لهم في هذا فرق الفرقة الاولى قدماء الفلاسفة قالوا بنفي العلم عن الله تعالى وزعموا
انه لا اختيار له في تأثيره الا بالطبع وتأثيره كاقتضاء تأثير الشمس الاضاءة وعن هذا
يعتقدون انه علة لذلك ونقدم الرد عليهم انه فاعل بالاختيار والفاعل بالاختيار
لابد ان يعلم ما يفعله وذهب المتأخرون منهم الى انه عالم بالكليات دون الجزئيات
لاعتقادهم ان الجزئيات متغيرة وتغيرها يوجب تغير العلم وذلك يوجب التغير
على الواجب لذاته ولان معنى العلم عندهم انطباع صورها وامثالها في النفس
والصورة مركبة ولا ينطبع المركب الا في المركب والواجب لذاته ليس مركبا ونحوهم
انه عالم بالكليات يرجع الى ان معناه يعلم ذاته التي هي مبدا لجميع الكائنات فيعلمها
من هذا الوجه لا ان الممكنات بخصوصياتها معلومة له وبينوا كونه عالما
بذاته بان ذاته غير محجوبة عنه لان الحجاب هو المادة وعلائقها ولا مادة لذاته وقد اقمنا
الدليل على انه فاعل بالاختيار وبينا ان الافعال المحكمة بوجوه من الاتقان وكلها
من اثر الاختيار والابداع وذلك لا يكون الا عن علم كامل بها وسنبين ان تغير
المعلوم في نفسه لا يقتضي تغيرا في العلم الازلي فانه تعالى يعلم احوال الممكن
في ازله على ما هو عليه وعلى ما يكون في كل وقت فلا يتجدد شيء في العلم والواقع
مطابق لما علمه ورد العلم بالشيء الى انطباع الصورة محال لان العلم كما يتعلق بالموجود
يتعلق بالمعدوم والشاهد والغائب ولا صورة للمعدوم **الفرقة الثانية**
من المعتزلة قالوا انه عالم على الحقيقة لكنهم نفوا العلم وقد تقدم رده وخالفهم

اعـ... وتقسيم قولهم
الفيض في كليات على اثر ... منهم

ابو هاشم كما فرق والفرق عندهم ان الاخص وصف النفس حال وهي عنده تقتضي كونه عالما
قادرا حيا موجودا والرابع ان تكون الحال موجبة حالا لان العلة تقتضي معلولها الصفة بنفسها
فلو اقتضت حالا لمعلولة لنفسها لزم ان تكون الحال فاعلا او تكون ذاتا لا حالا
البرهنة الثانية ذهب جهم بن صفوان وهشام الى اثبات علوم حادثة لله تعالى
بعدد المعلومات المتجددة كلها لا في محل وتتصف باحكامها مع انها لا تعلق بها الا انه
تعالى اذ انه عالم بذاته وصفاته وان ابدا انه لا تتغير وما سيكون فلا والعلم بالكائن
غير مغاير للعلم بما سيكون لان العلم بما سيكون يقتضي عدم ذلك المعلوم والعلم بكونه
يستلزم كونه موجودا فلو كان عينه لزم ان يكون ذلك متعلقا بالنقيض على خلاف ما هو به::
وهي ظاهرة الفساد باطلة من اوجه الاول انه لو استغنى علم في وجوده عن محل
يقوم به لاستغنى كل معنى وذلك قلب للحقائق ورد لما قاله الثاني انه لا فرق بين
تجدد الاحكام الحادثة على الذات وبين تجدد المعاني في استلزام حدوث ما اتصفت
به لان الاحكام حادثة كما ان المعاني حادثة والقابل للحوادث اما يقبلها لنفسه
او لازم نفسه وربما تسلسل وما قبل الحوادث لا يخلو عنها وما لا يخلو عن الحوادث حادث
الثالث ان العلم الحادث يحتاج في وجوده الى تقدم علم عليه اذ الفاعل بالاختيار
لا بد ان يكون له علم بما يختاره سابق على ايجاده فان كان العلم الذي هو شرط في حصوله
نفسه لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره لزم الدور او التسلسل وهكذا يجري
في كل صفة يتوقف الخلق والاختراع عليها اذا فرض حدوثها الرابع ان الحامل لهما
الى ذلك زعمهما ان العلم بالمستقبل يتبع عدم المعلوم والعلم بالكائن يستلزم
وجود المعلوم وحاصل زعمهما ان ذلك العلم الحادث لا بد ان يتقدم وجوده على وجود ذلك
الحادث بزمان واذا كان كذلك فنسبته اليه نسبة المستقبل فيلزم الجهل والذي
فر منه لزمهما الخامس انه اذا كان بين العلم بما سيكون والعلم بالكائن

تباو

ثابت ومن سلمنا ان الباري تعالى في ازله عالم بما سيكون بمعنى الكون حتى يبقى علمه بما
سيكون او سلمنا انه يبقى لزم ان يكون احدهما تعلق بالشيء على خلاف ما هو عليه على
زعمهما وان لم يبق لزم عدم العلم القديم السادس وفيه كشف الغطاء عن منشا
الشبهة ان نقول الباري تعالى عليم في ازله بعلم وجود الشيء في حال الوقت المعين لعلمه
في حال الوقت المعين ويعلم انه معدوم قبل وجوده وان كان زمنا لا يبقى بعلم عدمه
بعد وجوده فليس علمه مقيدا بالزمان بل علمه تعالى بالايجاد الموجود في حال الزمان
بالاضافة الى الزمان صفة للفعل الاضافي فليس علمه زمانيا فيوصف بالماضي والحاضر
والمستقبل وانما منشا الغلط توجيه الاخبار عن ذلك التعلق المخصوص
بالقول اللفظي بان يتقدم زمان الاخبار عنه على زمان وجود ذلك الفعل سمي الاخبار
مستقبلا وان تاخر سمي ماضيا وان قارن سمي حالا فالماضي والمستقبل والحال
تسميات تعرض باعتبار الاخبار عنه لا تعلق العلم بوجوده في الزمان المعين
بشيء واحد بعينه فتفهم من ذلك انا لو قدرنا علمنا بقدوم زيد عند طلوع الشمس
في يوم كذا بانباء صادق وقدرنا دوام العلم لنا من غير ان يعرض لنا سهو وغفلة
لم يختص قدومه ان نتقدم علمنا بقدومه بل وقع ما علمناه فتعلق العلم بانه سيكون وانه كان
بشيء واحد وهو قدوم زيد في وقت كذا. العرفية الرابعة قال ابو سهل
الصعلوكي من الاشعرية انه تعالى عالم بجميع المعلومات التي لا تتناهى على وجه
التفصيل بعلوم لا نهاية لها فرتبة وردوا عليه بان قوله لا نهاية لها بين الوجود
كالآي وبان القائل قائلان قائل باثبات العلم القديم مع وحدته وقائل بتعدده الى اثبات
علوم لا نهاية لها في بيته تجمع على بطلانه وقد تكلم شهاب الدين بعد الرد على ذلك وانظر
من طلبه العرفية الخامسة مذهب الامامية اخر من اراد الى ان الباري تعالى يعلم
ما وجد من الممكنات على وجه التفصيل وعلى انه لا يوجد من الممكنات فالعلم

يستحيل عليه علم الجملة للعلم الذي يبين العلم بالتفصيل وعدم النهاية بل الذي يعلمه
على التفصيل متناه والذي لا يتناهى يستحيل العلم عليه ولا يوصف بأنه معلوم على
التفصيل قال الإمام رضي الله عنه بعض من أدرك العقول من أئمة الأصول فإنه تعالى عالم بما
لا يتناهى على التفصيل سبحانه فعلمه وعلمه تعالى إذا تعلق بما لا يتناهى يعني تعلقه
بما استحال عليه كونه عينه وفرض تفصيل الآحاد مع نفي النهاية فإن الحيل في حصول
ما لا نهاية له في الوجود تحيل والموضع تقريرات عمه فتأمله في العلم وإذا لا حدث
انفعالي وليفعل ما شاء والله أعلم قال الأبياري قوله هذا المحقق عندي لا دليل عليه
إذ لا يلزم من كون الوجود متناهي العدد كون المعلوم كذلك وما لزم التناهي في الوجود
إلا لما عرض في الوجود والمعلوم ليس كذلك فهو تحكم على خصمه وخالف أدلة العقول
وإجماع المسلمين قال الشيخ شرف الدين رحمه الله إن دليل القطع والتطبيق
يطرد في المعلومات إذا فرضنا لا تتناهى كما في حوادث لا نهاية لها ولا يتم له لأن
لكن للأصحاب أن يتمسكوا بهذه الطريقة على وجه الإلزام للفلاسفة فإنهم
تمسكهم بها في امتناع جسم ونفي لا نهاية له فألزمهم الأصحاب في ذلك امتناع
حوادث لا أول لها واعتماد الأصحاب في امتناع حوادث لا أول لها على أن ما وجد
منها قد كان داخلاً في الانقضاء والجمع بين عدم النهاية والانقضاء محال وهذا لا يوجد
في معلومات الله تعالى ولو سلم له برهان القطع والتطبيق ولزوم تطرق الزيادة
والنقص فيما لا يتناهى لم يتم له في معلومات الله تعالى لأن التطبيق إنما تقرر بفرض
انقطاع طرف الحوادث وهو فرض ممكن لأنها كانت قبل حصول ذلك المقطع كذلك
وفرض انقطاع بعض المعلومات عن علمه محال ولا برهان على انقطاعه ولأن المعلوم
من حيث الجملة يجوز أن يخرجه التفصيل فيما استحال عليه العلم به معلوم من ذلك
الوجه فيلزمه كونه مجهولاً والجهل قديم ممتنع زواله فيستحيل علمه فيستحيل الانفراد

فيلي

فيلزم ان كل ممكن علم انه لا يقع لا يوصف بصحة الاقدار على ايقاعه قوله وجميعه
الا ردي العز له بقوله جهلنا لا متناهية احاد البياضات والسوادات التي
لا تتناهى وكذا اشخاص كل نوع لا تتناهى من المعاني انما هي بالاضافة الى محل او
زمان وهي في العدم لا توصف بذلك فلا تميز لها ولا تعلم منه الا كونها حقيقة عامة
وهذا معنى استرسال العلم على احد التفسيرين وهذا التعقيب بان المحل الذي سيعلم
وجوده مضافا الى المكان والزمان لا بد ان يكون معلوما متميزا لخاص بعينه قبل
وجوده لبعض الاجساد مغير لذلك لان الاجساد المختلفات انما يقول انه في العدم لا تميز
له لا يقع لانه اذا كان لا يتصل اليه لا يعلم تميزه ولا يتميز الا بعد وجوده فيدور
ولا يقع الايجاد فتحصل مما تقدم له في الكلام على العلم بالمعدوم ما تميز في
بالاضافة وهي تقديرية لنا وهي معلومة له كما نعقل نحن ذلك [illegible] ونقصي
باستحالة وجوده وتميزه عن شيء كنا ونعيم بعضهم العلم معنى الصلاحية الى
انه صالح لان يعلم به ما يتجدد كما قال البلقي وهو التفسير الثاني للاسترسال [illegible]
من صعب المقترح لان الصالح لان يعلم غير عالم فيلزم الاتصاف بالجهل قوله وكان
الشيخ [illegible] رجوع العموم في الصفات كلها الى الصلاحية ومعناه ان
الممكنات التي يقع ايجادها لا يقف العقل فيها الى غاية وكلما وجد عدد وقف منه على
هذه الصفات كان للعلم صلاحية لا [illegible] به وللقدرة صلاحية الايجاد وللارادة
صلاحية تخصيصه وهذا معنى كون الصفات تتعلق بما لا نهاية له قوله وعلم
ان لا تنبيه بالصلاحية في تعلق العلم بشيء مابع ان يعلمه الله تعالى مشكل
لان الصالح لان يعلم غير معلوم فيلزمه الاتصاف بالجهل انتهى كلام الشيخ شرف الدين
على نقل ابن عربي واصله نقله منه باختصار قوله وفي اعظمهم من نكر
كونه مما لا يتناهى لان المعلومات يتطرق لها الزيادة والنقص فان بعضها

اقل من جملته وكل ما هو كذلك متناه وان المعلوم متميز عن غيره وكل متميز عن غيره
فغيره خارج عنه وكل ما غيره خارج عنه متناه وان العلم بكل معلوم مغاير للعلم
بغيره بدليل انه يصح ان يعلم كون الشيء عالما فيغفل عن كونه عالما بشيء آخر والعلوم غير
المجموع ولو كانت المعلومات غير متناهية كانت العلوم غير متناهية وهو محال ورد
الاول بمنع دلالة التطرق للزيادة والنقص على التناهي والثاني بان استمر كل واحد
منها والثالث بان العلم واحد ونسبته غير متناهية والتعلقات هي امور غير
متناهية والتعيين في الصفات الحقيقية كالارادة والمحيط عنده في الاضافيات وانه تعالى
موجود مع كل [illegible] ونفي تلك الصفة عنه بنا الكرامية واذ ثبت هذا فنقول
هذه التعلقات من باب النسب والاضافات ولا يمتنع وقوع التغير فيها وحينئذ
لا اشكال انتهى كلامه هنا وهو مناسب للرد على الفلاسفة القائلين بان العلم بالجزئيات
يستلزم التغير وللرد على جهم الا [illegible] ذكرناه هنا لبعض المناسبة قال المقترح
في الاسرار العقلية ومن الاكابر من رجع التعلقات الى الصلاحية كما في القدرة
ليتخلص من الحوادث وعندي انه لا يمشي في العلم والارادة اذ يلزم منه عدم المعلوم
له اذا فرقت الصلاحية وكذا الارادة وهو كما ترى بخلاف القدرة فان [illegible] ثلاثة
وجود الفعل للقادر لا وجود القدرة والمحض في العلم [illegible] ان يعلم بل العكس الكشاف
المعلوم للذات وزوال الجهالة [illegible] هذا السؤال ان كل عدد [illegible] فلا يصح
القول فيهما بالاكثر والاقل [illegible] اذا [illegible] نسبة ثلث
او ربع او غير ذلك فكيف يحكم باثبات الاكثرية للغير المتناهي [illegible] عليه
قسم وقع هذا [illegible] المورد وحيث [illegible] احدهما [illegible]
[illegible] ان يعلم [illegible] فان كان النظر الى النوعية والجنسية فليس [illegible]
ما لا يتناهى [illegible] وان كان النظر الى العدد فلا يصح [illegible] فكيف يحكم بزيادة كم

عليه

فيه فحاصل الكلام ان آحاد الممكنات والمعلومات لا تتناهى وكل نوع من هذه
الانواع لا تتناهى آحاده فيضم بعضها الى بعض حتى يقال زادت فكما ان السمع يتعلق
مع انه لا ينقص فاذا اضيف اليه واحد من الممكن لا يتغير ولا يزاد كذلك لا يتصل كثرة
بالضم فتأمل ذلك ترشد وهذا الكلام وان ذكر في السؤال عن نوع لا تتناهى في
المتعلقات بالنسبة الى العلم والقدرة مثلا من حيث تعلقهما فهو برهان التطبيق فهو
مناسب للاكثر فيه ايضا لان هذه الشبهة هي شبهة اهل الحكمة قال المقترح
في الاسرار العقلية اعلموا ارشدكم الله ان الكلي في علم الله تعالى لا معنى له فيعنون
بقولنا علم كلي ان الانسان مثلا يعلم شيئا خاصا فيكون المعلوم جزئيا والعلم به
جزئي فهو اذا نسب العقل ذلك المعلوم الى ما يماثله في الحقيقة سميت تلك
النسبة اي معقولة امرا كليا المعنى فيه التشابه فاذا رجع الكلي الى نوع نسبة
ومطابقة بين الاشياء المتشابهة بمعنى انه في حقيقة تعقل بعض منها جزئي واحد ثم
يتفرد جزئيا فانه تطابقه وتتقرر في حقيقته تعلقها اذ لا يصح ان يقول القرضي فيلزم
ان يكون القرد في حقيقته معلوما من كل وجه والى انه عالم بالجزئيات بمثابة جزئيات او
الجزئيات متماثلة كلها معلومة له فيقال شيء فمن ادعى انه عالم بالكليات
من حيث هو معنى الكلي انتهى وقال ابن التلمساني العلم الجزئي هو ان يكون
متعلقه لا يصح الشركة فيه والكلي ان يكون متعلقه نوع من نوع الشركة والعلم
التفصيلي العلم بالشيء من جميع وجوهه والكلي من بعض وجوهه انتهى

فصل ومن احكام العلم ان يكون قديما باقيا ولا شك ان الباري
حادث لانه لو لم يكن قديما لكان حادثا ولو حدث لحدث في الصفة فيستلزم حدوث المو
صوف كما سبق ولا يستلزم ان على حدوث العالم وايضا لو كان حادثا لكان يلزم ضرورة
وهو الجهل نقيصة لان القابل للشيء لا يخلو عنه او عن ضده فيلزم ان لا يتصف بالعلم فلا

توجد الكائنات وذلك باطل بالضرورة ولان العلم اذا كان حادثا احتاج في ايجاده الى
علم لاستحالة الفعل بغير علم وحينئذ اما ان يكون ذلك فيلزم تقدم الشيء على نفسه
وان كان غيره لزم التسلسل وذلك كله محال واما عموم التعلق فلا
يخفى على الله شيء كالظاهر او باطنا او ازليا او غير ذلك امران احدهما ان التخصيص ان كان
لمخصص لزم حدوثه وقد تقدم بيان ابطاله وان كان بغير مخصص لزم التخصيص من
غير مخصص وهو محال والعلم انما يتعلق بالشيء وبالعرض لنفسه فتمنع صفة نفسه
عليه محال الا انه لا يعقل ان مخصص الثاني انه يلزم عليه اجتماع الضدين لانه اذا
لم يتعلق بالبعض لزم قيام الجهل بذلك البعض به تعالى فيلزم اجتماع الضدين لان
القابل للشيء لا يخلو عنه او عن ضده وانما قلنا القابل للشيء لانه حي على ما تقدم
والحي يصح اتصافه بالصفات الكمالية ولان القابل ان لم يتصف بما يقبله ولا بضده لزم
ارتفاع النقيضين وثبوت النقيضين ولعلنا نفرد بحثا ان شاء الله واما
حدوثه بتوفيقها الى موضع غير هذا ان شاء الله تعالى **فصل**
والقدرة والارادة والحياة بالنسبة الى العموم والبقاء وعموم التعلق بالنسبة
للقدرة والارادة كالعلم حرفا بحرف واما سائر الصفات فيجب له تعالى السمع
والبصر والكلام اما الدليل الناطق به فعلى السمع والبصر والكلام فلما جاء في
اثباتها من الكتاب والسنة ان القابل للشيء لا يخلو عنه او عن ضده وضده
نقص وهو يستحيل عليه قال الشيخ في شرح الصغرى وتقرير هذا الدليل ان
يقال انه تعالى حي لما تقدم وكل حي قابل للاتصاف بهذه الصفات اعني به السمع
والبصر والكلام واضدادها لاستحالة اتصاف الحي بذلك وحقيقة الاتصاف لا حياة بها
فالصحيح اذ القبول لهذه الصفات الكمالات او مما يلازم الحياة وانما كان يلزم عليه
الاتصاف كل حي بها واما القابل للشيء لا يخلو عنه او عن ضده ولانه لو خلا عن الضد

وعن

ومن هنا يدرك ان الاضداد لزم الخلو عن النقيضين وفي ذلك الجمع بين النقيضين وذلك
كما نقول ان الضدين اللذين لا واسطة بينهما كالحركة والسكون مثلا والحياة والموت
اذا خلا عن الحياة وخلا عن الموت ارتفع النقيضان وهما الحياة مثلا ونفيها لان
الحياة قد ارتفعت بقولنا لا حياة ونقيضها قد ارتفع بقولنا لا موت لانه ثبوت
للحياة الذي هو نقيض نفي الحياة فقد ارتفع لا حياة بقولنا لا موت وارتفعت الحياة
بقولنا لا حياة فقد ارتفع النقيضان وفي ذلك ثبوت النقيضين لانه اذا كان لا حياة
ولا موت فقد اجتمع النقيضان لان احد النقيضين لا حياة ونقيضه ما تضمنه قولنا
لا موت فقد اجتمع الحياة ونفيها وذلك محال واذا كانت الاضداد اكثر كالسواد
والبياض والصفرة مثلا فلابد ان تنتفي في الوجود لانه ما في الوجود لا بد من
نفيها فاذا ارتفعت ثلاثة مثلا فثبوت واحد منها نفي الاخر ونفي الواحد المذكور
يلزم منه ثبوت واحد بعينه من الباقيين هو قلت مثلا لا سواد ولا احمر لزم
ثبوت السواد ونفيه لانك نفيته بقولك لا سواد واثبته بقولك لا احمر
وفي ذلك رفع النقيضين لان قولك لا سواد نفي للسواد وقولك لا احمر نفي
للا سواد لانك رفعت احد النقيضين بقولك لا سواد وهو السواد ورفعت
النقيض الاخر وهو لا سواد بقولك لا احمر لان قولك لا احمر هو السواد
وهذه الصفات صفات كمال لان العقلاء اتفقوا على ذلك واضدادها نقص معلوم
بالضرورة ولا يجوز اتصافه بالنقص لانه يحتاج الى من يرفع عنه النقص ونظم
الدليل لو لم يتصف بها لزم ان يتصف باضدادها لكن اتصافه باضدادها محال
لانها نقص وهي لا تليق به فيجب اتصافه بها وبيان الملازمة ان القابل للشيء لا
يخلو عنه او عن ضده كما قررنا الان ودليل انه قابل لها انه حي وكل حي يقبل ان
يتصف بها لانا وجدنا الاحياء يتصفون بها فالحي اذا الحياة واثر بلازم الحياة

واذا قبله وجب لها استحالة اتصافه باضدادها وقد اورد الخصم عليها اسئلة
الاول ان حياته تعالى تخالف حياتنا والمختلفان لا يجب اشتراكهما في جميع
الاحكام فلا يلزم من كون حياتنا مصححة للكلام والسمع والبصر كون حياة الله
مصححة سلمناه لكن لا يجوز ان يقال حياته تعالى وان صححت ذلك لكن الماهية
غير قابلة لهما كالارض الحية وان صححت النطق والشهوة لكن ماهيته غير قابلة لهما
كذلك هاهنا سلمنا ان ذاته قابلة لها لكن لم لا يجوز ان يكون حصولها متوقفا
على شرط يمتنع تحققه في ذات الله تعالى سلمناه لكن لا نسلم خلو القابل للشيء
عنه وعن ضده وقد علمتم من خصومكم انهم يجوزون خلو الجواهر عن بعض الاعراض
واضدادها فلا نسلم لزوم الاتصاف بها سلمناه لكن لا نسلم ان العمى بالنقص واذا ثبت كون النقص
محالا بالاجماع توقفت الدلالة على السمع فلم تستقل عقلية محضة وايضا انتم تعنون
بقولكم لا يخلو عنه او عن ضده ان اردتم بالضد عدم الاتصاف بالصفة فلم قلتم عدم
اتصافه بها محال وهو محل النزاع وان اردتم امرا وجوديا فلم قلتم ان لها ضدا
الاقرب بعد انا نعتمد الاستدلال بالدليل السمعي قال الله تعالى ليس
كمثله شيء وهو السميع البصير انني معكما اسمع وارى يا ابت لم تعبد ما لا يسمع
ولا يبصر احتج به ابراهيم عليه الصلاة والسلام على ابيه فلو كان معبوده كذلك
لم يبق له الاحتجاج وقال تعالى وكلم الله موسى تكليما والاجماع على نفي الشفاء بصمم
واجمع الرسل والانبياء على كونه متكلما لما نقل الينا متواترا واجمع المسلمون ايضا
على ذلك في الجملة وان اختلفوا في تفسير الكلام واختلف الناس فقالت الفلا
سفة والكعبي وابو الحسين معنى البصير السميع علمه بالمبصرات والمسموعات
وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم وقال
الشيخ تارة الزيادة كونهما زائدتين على العلم بجنسهما كالعلم مع مشاركتهما له

في كشف الشيء على ما هو به بكونهما من جنسه الثاني انهما لا يتعلقان الا بالموجود
والعلم يتعلق به وبالمعدوم وكلاهما مع ذلك صفتان زائدتان على علمه تعالى اول قولي
الشيخ وثانيهما وقيل الامر بعبر احتج الخصم بوجهين الاول لو كان سميعا
بصيرا لكان سمعه وبصره اما قديمين او حادثين والاول باطل لان العالم حادث ورؤية
المعدوم وسمعه محال فان المعدوم لا يكون مرئيا ومسموعا بعد عدمه
بل اما معدوما وبعد وجوده اما موجودا فيلزم التغير والثاني كذلك ورسا
كان محلا للحوادث الثاني انهما تاثر الحاسة وذلك عليه محال والجواب عن الاول
بانهما صفتان مستعدتان لادراك المسموع والمبصر عند وجودهما فالتغير في
المسموع والمبصر لا فيهما وعن الثاني بان اقصى ما فيه ان الشاهد هو التاثر لا يوجب ذلك
في حقه تعالى فان الحياة والقدرة مختلفتان بالمزاج في الشاهد وهو ممتنع اتفاقا في
وهو ممتنع في حقه تعالى والدليل على مغايرتهما للعلم انا اذا علمنا شيئا علما جليا ثم
رايناه علمنا بالبديهة تفرقة بين الحالتين مع حصول العلم فيهما فاذا البديهة الابصار
وثالثها للفلاسفة والكعبي انه اثر المحسوس فانه التطلع اليه بنظرها الى
قرص الشمس بالاستقصاء ثم لا نظرنا الى الشيء الابيض رايناه ملونا بلون بين البياض
والخضرة بل هي الشعاع راجع الى هذا ولا امتنع في حقه تعالى ذلك امتنع في حقه
... وقال المتكلمون ليس ... رابعها وهو الثاني فعله انا نرى نصف
كرة العالم دفعة وحصول العظيم في الصغير الذي هو نقطة الناظر محال فالابصار
زائد على العلم والثالث السراج لقائل ان يقول ذلك انما ... حصول شبح
المنظور في الناظر وصورته وحصول شبح الكبير في الصغير ممكن وفي النهاية اثبات
القاضي والامام كونه تعالى موصوفا بادراك الشم والذوق واللمس ونفاها الاستاذ
والصواب الوقف وتعليله دليل السمع والبصر تسري محاذاة الشيء ان عرفت وقال

ابن التلمساني ومذهب أصحابنا وأتباعه أن السميع البصير شاهدا وغائبا هو الحي الذي لا آفة
به فقال أصحابنا وهذا لأنه ثابت أن الحياة ليست من الصفات المتعلقة والسمع والبصر
من الصفات المتعلقة وسلب الآفة لا اقتضاء له بغير من سلبت عليه وأن الإنسان
يحس من نفسه كونه سميعا بصيرا ونعلم أن الأعمى والأطرش وأنه لو صح ذلك لصح أن يقال العالم
والقادر هو الحي الذي لا آفة به ولم يقولوه ولا يجدون فرقا بين ما التزموه وبين ما منعوه
ورد ابن التلمساني المعرفة المذكورة على مغايرتها للعلم فإن المعرفة لا تنفي أنهما
نوعان من العلم ولا أنهما نوعان خارجان من العلم وهو محل النزاع ولا مانع من رد
المعرفة إلى كونها متعلقة وقولهم بأن البصر يتعلق بالمعلومات لا بجميعها وما
يتعلق العلم بذلك في حالة الغيبة ولذا يقال ليس الخبر كالعيان أو يقال إن المانع
من رجوع المعرفة إلى الاشتراك في كل العلم وعند الرؤية يكون العلم حاصلا بالقلب
والعين وعند الغيبة ينفرد القلب بحصوله وينعدم من العين ومن ذلك من
المعتزلة أنه تعالى سميع بصير لنفسه بمعنى أنه عالم وطار بعضهم إلى أن الباري
تعالى لا يرى كما أنه لا يرى عندهم وهو قياس منهم لأن الشيء لا يرى إلا بأن
يكون مقابلا أو في حكم المقابل وأنه لا يكون إلا بانبعاث من بنية مخصوصة واتصال
بالمرئي وذلك من عوارض الأجسام وذلك في الله محال ونحن نقول الإدراك معنى
وإدراك نفسه يصح قيامه بالمدرك من جوهر فرد منه فإن قول الجوهر لنفسه فلا
تتوقف صحته على انضمام جواهر أخرى إليه فإن الشرط لا يكون في غير محل
المشروط ولو جاز ذلك لجاز أن يقوم العلم بجزء والحياة بجزء وإذا جاز قيام الإدراك
بدون بنية مخصوصة بطل جميع الشبه لأن اشتراط ... الغرض المفرط
والبعد المفرط وعدم الكثافة في المرئي وانبعاث الشعاع فإن الشعاع أجسام لها
لطيفة إذ الأعراض لا تنتقل وكذلك اشتراط تشبيهها بالمرئي ونفي الحجاب الكثيف

وكل

وكل ما اشترطوا انما هو من الامور العادية والفلاسفة على ما تقدم من مذهبهم لاكن
لهم قولان احدهما ان المدرك هو الذي بواسطة المثال المنطبع والاخر ان المدرك هو
مثاله والسمع عندهم يرجع الى ان الصوت والحروف اذا احاطت الهواء الراكد في
الصماخ المجاور للعصبة المفروشة في اقصى الصماخ الممدودة عليه مثل الجلد على الطبل حصل
فيه كيفية تشعر بها القوة المدركة المودعة هناك في تلك العصبة على راي او تؤدي به
للحس المشترك على راي والحس المشترك على رايهم كحوض تصب فيه خمسة انابيب
وهي الحواس الخمس ولذلك يسمى مشتركا والبصر هي المدركة بواسطته كلوح تعرض
ورد الحق الانطباع في العين بانا نرى الاطوال والاعراض وانطباع الطويل والعريض
في نقطة العين محال قال ابن التلمساني هذا لازم لمن يقول ان المدرك مثال الذي
لا نفسه لا على قول من يقول الذي اذ لا مانع من ان ينطبع فيه مثاله ويكون سببا للادراك
وان عنى بامتناع ارتسام الطويل والعريض كله في الانطباع صغيرا وكبيرا فلانه
نقطة ولا اشتراك فيها فكيف ينطبع فيها ماله امتداد فيقال له انما يمتنع اذا كانت
النقطة التي يريد كرة حقيقية بحيث لا يقبل الانبساط منها فاما نقطة اما لو كان
فيها انبساط مع استدارتها كالبيضة فلا مانع من انطباع المثال الصغير المطابق
للكبير كيف والانسان يرى وجهه في انسان العين كما يراه في المرآة فاي مانع
من ان يخلق الله الادراك لنا بالشيء عادة على هذا الوجه مع امكان خلقه لنا بدون ذلك
كما انه يخلق الحياة لنا عند اعتدال المزاج ورد بعضهم ما ذكروه في السمع بانه لو كان
كما قالوا لما سمعنا جهة الصوت فانا نسمعه في الخارج قبل الوصول الى الاذن قال
ابن التلمساني يقال اذا علمنا جهة الصوت تتعلقها بين الصوت واستدللنا بها
له يكون الصوت في جهة من الخارج سبب للعلم بجهته لا ورود الهواء على الصماخ
من تلك الجهة كما يأتي صوت الرعد من فوقنا ودوي الماء من تحتنا وايضا نحن نسمع الحروف

من وراء الجدار ولو كان السماع بالوصول الى الاذن لما سمعنا الحروف ولا الصوت قال
ابن التلمساني فقال الان عجبت انا نسمع الصوت من وراء الجدار مع انسداد جميع
الجهات والناس يمنع حصول السماع والكلام هنا وان كان مع انفتاح جهة او كوة فلا
مانع من الوصول من تلك الجهة ثم ينبسط كشعاع الشمس علينا منها بادنى مقابلة فالوجه
في الرد عليهم ان هذا الاثر من خلق الله تعالى ولا دليل لهم على ما ذكروه عادة ويجوز ان
يوجد ذلك ولا يخلق لنا الادراك وان يخلق الادراك بدونه واعتمادهم على الدوران ضعيف
لانه يتخلف كثيرا ولا يعتمد عليه في المطالب العقلية واحتج عليهم الشيخ ايضا
بانه لو كان كما ذكروا لان الحرارة الحسن تؤدي الى الحس المشترك لزم ان يتأثر الحس
بالحرارة والبرودة وليس كذلك واستدل الاستاذ على ثبوت الكلام لله تعالى بانه
سبحانه ملك والملك لابد له من امر ونهي والجواز رد الكلام بين امر مطاع ونهي
متبع وقال كل صفة جائزة لابد ان تستند الى صفة الالهية والا ادى الى استحالة
ما علم جوازه ويتفرع رد الامر والنهي الى الارادة والعلم وسائر الصفات بمنزلة الكلام
النفسي لا يستلزم وجوب اثباته لله تعالى بهذا الطريق ولا وقوع ان ينفي
النقائص وقد علمت ما في ذلك ولا المانع من ان يقال هذا الجواز يستند الى صفة امر بعضنا
بعضا والامر لا يتسلسل لانه لا يجب ان يكون كل شخص امرا ومأمورا واما
اختصاص بعضهم بهذه الصفة فيرجع الى ارادة الله تعالى وقد يجاب بانه تعالى يؤتي الملك
من يشاء واحتج ايضا على اثبات الحكم لله تعالى بان كل عاقل يجد بنفسه حديثا كما نطق
لخصومه بالضرورة ولا معنى للكلام النفسي الا ذلك والباري تعالى عالم بذلك كله على
وجه معلوم وهذا فيه نظر فان اثبات قضية كلية عامة تشملنا وتشمل الباري
تعالى من قضايا جزئية وجدانية فيها ما لا يساعد الخصم على تسليمه واخذ لفظا بالكلية
من المحسوسات والوجدانيات لا يتم الا باستقراء العادات واثبات احكام الغائب

وصيانة

وصفاته لا توخذ من القضايا العقليات بالوجه لا اعتماد على السمع وسنوضح معنى
الكلام القديم الذي هو صفة لله تعالى // فصل
اعلم ان الصفات كلها تشترك في الوجود والقدم والبقاء ودليل ذلك ما سبق في القدرة
والارادة وتختص المتعلقة بعموم التعلق والدليل ما سبق والوحدة في الصفات
كلها ايضا وسنذكر هنا وان اردنا استيفاء الكلام في اصل الكلام والرد على
الملحدين للاشعرية بقول كلام الله تعالى قديم ازلي قال الامام ابو منصور ذهبت
المعتزلة والنجارية والزيدية والامامية والخوارج الى ان كلام الله تعالى حادث وامتنع
طائفة منهم من تسميته مخلوقا لما روي عن الاختلاف وهو الكرخي وسموه حادثا
واطلق المتاخرون من المعتزلة كونه مخلوقا والدليل على قدم كلامه تعالى الاتفاق على
انه متكلم ولو كان حادثا لم يخل من امور ثلاثة اما ان يقوم بذاته او بجسم
من الاجسام او لا بمحل فباطل ان يقوم به لان الحوادث يستحيل قيامها بالبارئ تعالى لانه
لا تقوم الحوادث الا بالحوادث ولو قام بجسم لكان المتكلم به ذلك الجسم ويبطل وجود
الكلام لا في محل لانه عرض من الاعراض ويستحيل قيام الاعراض بانفسها اذ لو جاز
ذلك في ضرب منها لجاز في سائرها انتهى فائدة ابن التلمساني اعلم ان مذهب
اهل الحق ان الله تعالى متكلم بكلام قديم ليس بحرف ولا صوت يتعلق بجميع المتعلقات مع
وحدته فيوصف بكونه امرا ونهيا وخبرا واستخبارا ووعدا ووعيدا الى غير ذلك
من معاني الكلام ويرجع جميع ذلك الى اختلاف المتعلقات مع وحدته في نفسه كما ان
علمه تعالى واحد يتعلق بجميع المتعلقات وكذلك قدرته وارادته وسائر صفات المعاني
المتعلقة والحاصل ان الناس في ذلك على اربع فرق الاولى ابطلت
والثانية نفوا وصف الباري تعالى بالكلام النفسي ولم يثبتوا له كلاما نفسيا لكنها
الثالثة زيدية الاشعرية ولا كلاما مركبا من حروف واصوات كما قال به المعتزلة والحشوية

وعندهم قالوا ومن يظن انه الكلام انما كان مثلا الحروف وقال في نفسي

وذلك يرجع الى دلالة الاحوال والافعال كقوله للسموات والارض ائتيا طوعا او كرها

قالتا اتينا طائعين فان قالوا انكم ان القول النفسي انما يرجع الى دلالة الحال فكذلك

القول النفسي الذي لله تعالى وقد اقمنا الدليل على ان الباري تعالى متكلم وقد اخبرت الرسل

بان الله امرنا ونهانا واخبرنا وكل امرنا فانه يكون في نفسه قبل الامر والنهي طلبا

قائما بنفسه يعبر عنه بالعبارات ويفهم بالكتابة والاشارة وكذلك كل عالم فانه يجد

في نفسه حديثا عن معلومه وهذا هو الخبر الصادق والباري تعالى عالم فهو مخبر

قلت قوله نفسي هنا هذه الكلمة نفت خلاف ما تقدم له من تقريرها ثم قال

الفرقة الثانية وهم الكرامية زعموا ان الباري تعالى تقوم به الاقوال المركبة من

الحروف والاصوات قالوا ولا يكون قائلا بها وانما هو قائل بالقابلية وفسروا

القابلية بالقدرة على القول وكذلك اثبتوا له مشيئة قديمة وارادة حادثة تقوم

به قالوا واذا اراد الله احداث حادث في الوجود خلق في ذاته كافا ونونا وارادة

يوجد بها ما هو خارج عن ذاته اخذا من قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له

كن فيكون ورد ذلك من قيام الحوادث بذاته يلزم منه حدوثه فان كل ما قبل الحوادث

لا يخلو عنها وما لا يخلو عن الحوادث حادث واما الاية فانما هي اشارة الى معنى

وقوع المراد بعين من الفصل الى الايقاع بل امر دون الوقوع بسرعة الامتثال

الفرقة الثالثة الحشوية زعموا ان الله تعالى متكلم بحروف واصوات

وقضوا بقدم الحروف والاصوات وهو باطل فان الحروف المنظومة يتقدم بعضها

على بعض ويتاخر والقديم لا يوصف بالتاخر فالحق الذي عليه الجمهور كلام الله مقروء بالالسنة

محفوظ في الصدور مكتوب في المصاحف على الحقيقة والقراءة اصوات القارئين

وهي مما يفعل شيئا فشيئا ويومر بها ويثاب المكلف على فعلها ويعاقب على تركها

وكلام الله

وكلام الله تعالى هو المعلوم المفهوم منها والحجة صفة الحافظ والمحفوظ كلام الله تعالى
والكتابة حروف منظومة واشكال مفهومة وهي حوادث والمفهوم منها كلام الله
تعالى وهذا كما ان الله تعالى معلوم مذكور وهو غير ذكر الذاكرين وعلم العالمين انتهى وهذا
رد على الحشوية في قولهم ان الحروف قديمة وهي فعل القارئ الذي ورد الامر به والنهي
عنه والثواب والعقاب على فعله وهذا كله لا يتاتى في القديم وايضا يلزم عليه انتقال
المعنى فان كان انتقل لزم ما ذكر وان لم ينتقل لزم قيامه بالحادث والمعنى الواحد يستحيل قيا
مه بمحلين وايضا لا يصح القول بقدمها بما تقدم وحينئذ يلزم حدوثها لا محالة وهو محال
قال ابن التلمساني في شرح لمع الادلة زعمت الحشوية ان القراءة التي هي من
الاعراض وهي لا تبقى وهي حروف واصوات وهي فعل العبد وكسبه هي عين كلام الله
وانها قديمة وقالوا ان الحروف المكتوبة التي يتسبب حصولها للكاتبين قديمة
وبالغوا فقالوا الواخرة زيت من حجر او غيره وجعلت اية طارت تلك الاجسام قديمة
ومن لم يقله نهاه وزجره وهجره فعلم ان القول الصحيح ما ذكرنا والعرض القائم به قديم
والاجسام التي لها اول اذا جعلت على كيفية مخصوصة صارت قديمة فكيف يخطر به
لسانك واقطع عن فهمه تشويشك ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور ولو كانت
الكتابة بين اللوح والقراءة غير المخلوقة لكنا اذا كتبنا العرش والكرسي والسموات
والارض وجميع ما فيه حل جميع ذلك فينا ولكان من نطق بالنار احترق فوه قال
السنوسي في شرح الكبرى وهم على قسمين منهم من يقول انه جسم انسان تعالى عن ذلك علوا
كبيرا ونصوره وشكله على شكل الانسان وهو لا مساوون لليهود في هذا الاعتقاد
وصنف اخر منهم قالوا انه جسم غير متشكل بجارحة وقالوا انه يتكلم بجميع الالسنة
العربية والعجمية وضروب الالسنة الموضوعة لاهل الارض وينطق بالحروف على اختلافها
والذين قالوا على شكل الانسان قالوا ينطق بما خالف جنسها وهو عندهم يتكلم اذا امنا

ويسكت إذا أتاه. وإذا سكت لم يتقدم كلامه ولا كنه الله ومن شنيع مذهبهم أنهم قالوا
إذا قرأ القارئ آية من كتاب الله فالذي يسمع منه هو الكلام القديم القائم بالله تعالى
من غير أن يفارق وهذا قول النصارى في تدرع المسيح بالصفة الإلهية ولكن النصارى
خصصوا واحدا وهؤلاء زعموا ذلك في كل تال فاق الزنادقة وهذه الطائفة أجهل
الناس في طريق النظر بل أكثرهم خلق رتبة جمودا على المحسوسات حتى حملهم ذلك على
إنكار وجوب النظر في المخلوقات وقالوا إن الاشتغال بالنظر في العقليات بدعة وظلمة
وريبة في الدين وتشكك في مذهب السلف وتسموا بالسنية الورعين بترك
النظر في آيات رب العالمين وما يجحد بآياتنا إلا الكافرون قال وهم عامة محضة لا يعرفون
حقيقة ولا مجازا ولا يعرفون بين واجب وممكن ومستحيل ولهذا قالوا لو أراد الله قادر
على قلب الحقائق وأن يوجد المستحيلات إذا أرادها كالجمع بين الضدين وإنما يمتنع
إتيانه بعجز الخلق عنهم وإنما منع من ذلك أنه لم يرده ولو أراده لكان هذا كان
عندهم بوجه واعتقادهم موجودة كثيرة في العوام وفي جماعة من طلبة العلم
والمشتغلين ببعض التفقه في زمان الغزالي يعضدها من مذهبهم بمثال في قوله
تعالى لو أراد الله أن يتخذ ولدا لاصطفى مما يخلق ما يشاء وقوله لو أردنا أن نتخذ لهوا
لاتخذناه من لدنا إن كنا فاعلين فقال امتنع من ذلك لأنه لم يرده ولما بلغ ذلك
حجة الإسلام الغزالي رحمه الله قال هلا انتبه هذا الغبي لقوله تعالى إن كنا فاعلين
أنه لو كان فعلا من فعلنا لنا ثناله هذه التسمية ولقوله لاصطفى مما يخلق ما يشاء
أي لو أراد ذلك لكان خلقا يسميه ابنا بمعنى الرأفة والرحمة لا بمعنى التولد على حقيقة
البنوة وعليه نبه بقوله إن كل من في السماوات والأرض إلا آتي الرحمن عبدا تنبيها
على أن البنوة والعبودية لا يجتمعان وكذلك الرق والزوجية لا يجتمعان وزعموا
أنه لو لم يوصف بالاقتدار على ذلك لكان عاجزا وذلك جهل منهم بما يتعلق به الاقتدار

به

به والعجز ويلزمهم ان يكون تعالى زاد راعيا اختيار له اذ مثله قدر لا وآلة له فان
امتنعوا من ذلك التزموا كونه عاجزا على مقتضى اصلهم والعاجز ليس باله وان
حكموا بذلك لزمهم من الكفر ما لزم من قال بوجود الهين تعالى الله اذ لا فرق في الكفر بين من
يجوز نقصا على الله تعالى ما يفرح به الوهمية وبين من يحكم بوقوع ذلك وفي المسألة
تركب مذهب الحشوية من اليهود والنصارى واعتزالهم مع اليهود في اعتقاد التجسيم
ومع النصارى في اعتقاد حلول الكلام بمن لا يجسد وانه لا يفارق ومع المعتزلة في
اعتقاد كون الكلام حروفا واصواتا التي باختصار قال ابن التلمساني الفرقة
الرابعة وهم المعتزلة نفوا كلام النفس القائم بذات الله تعالى الذي ندعي قدمه لاستحالة
اتصافه تعالى بالحوادث واستحالة اتصافه بمعنى يقوم بغيره واستحالة قيام المعنى
بنفسه كما اشار اليه المصنف فقالوا ان الباري سبحانه متكلم بكلام حادث يخلقه
في جماد من شجرة او غيرها قالوا وقد اجمعنا على ان القرآن معجزة لرسول الله صلى
الله عليه وسلم والمعجزة لا بد ان تكون فعلا لله تعالى خارقة للعادة وانها على حسب
دعوى التحدي بها مع العجز عن معارضته والفعل لا يكون قديما ثم ان القرآن مشتمل
على سور وآيات منظومة بعضها سابق على بعض وكيف يكون النظم بغير مدة
والجواب كما ذكره انه يستحيل وصف الباري تعالى بقيام معنى بغيره يصح
ذلك كما ان يوصف الرب بكونه عالما بعلم قائم بغيره والذي ندعي قدمه انما هو الكلام القائم
بالنفس الذي لا يوصف بكونه حرفا وصوتا ولا ننكر ان النظم المشتمل عليه القرآن
هو معجزة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ويسمى قرآنا لما فيه من الجمع ونظم الكلمات
والحروف ويسمى القائم بالنفس قرآنا ايضا لانه جامع للمعاني كما يسمى ما في النفس
كلاما والدال عليه من الحروف والاصوات كلاما ايضا ولا يطلق ان القرآن حادث
وان اريد به الحروف والاصوات ولا ان كلام الله حادث لما فيه من ايهام تمرد في الغي

القايم بذاته فالت المعتزلة اذا فهمتم ان كلام الله تعالى امر ونهي وخبر
واستخبار ونداء فكيف يعقل امر او نهي بغير مامور او منهي وكذلك الاخبار يستدعي
مخبرا والمامور والمنهي والمخبر في الازل فيلزم ان الامر والنهي والخبر في الازل والحق
للكلام بدون انواعه فان ذلك يشبه التخليط بدون مخاطب كفعل الوسواس تعالى الله عن
ذلك واجاب الاصحاب عن هذه الشبهة من وجهين احدهما ما ذهب اليه
عبد الله بن سعيد الكلابي والقلانسي وهو ان كلام الله تعالى في الازل لا يوصف
بكونه امرا ولا نهيا في الازل وانما يوصف بذلك عند وجود المامور والمنهي فيكون
الامر والنهي من صفات الافعال كالخالق والرازق ولا يلزم من تجرد هذه الاحكام
عن ذات الكلام ولا اذا ثبت المتكلم بها ان يتغير بالسبب والاضافات لها وتجدد النسب
والاضافات لا يقتضي حدوثا من انتسب اليه كما يوصف الباري تعالى بانه خالق
ورازق في جميع ما يتجدد من صفات الافعال ولا يوجب ذلك حدوثه وما ذكره وان كان مما
يشغب الخصم فانه لا يبعد في المعقول وجود جنس عام بدون خصوص وثبوت
عام بدون خصوص فانه الكاذب كما في العقل ولا يتصور ثبوت كلام لا امر ولا نهي
ولا خصوص من خصوصيات انواع الكلام وهو كفرض وجود حيوان لا يتصف
بنطق ولا عجمة بوجود المطلقات في الاعيان محال وان لم يجردها في الاذهان
ولا اعتراض ولهذا المعنى اورد بعض الاصحاب قول عبد الله وصاحبه لعظم صعوبته
وقوة الاشكال وقال انهما ارادا ان لا يسمى امرا ولا يمتنع كونه امرا ونهيا في
نفس الامر كما لا يسمى خالقا ورازقا عند وجود المخاطب والجواب الحق ما
اجاب به الشيخ ابو الحسن الاشعري والمحققون من الاصحاب وهو ان الباري تعالى امر
ناه في الازل على تقدير وجود المامور والمنهي ومعناه ان الباري تعالى اذا علم وجود
شخص في زمان معين يجتمع لصفات التكليف فلا مانع ان يقوم بذاته طلب

منه

منه في تلك الحال ولا يكون مؤاخذا بمقتضى ذلك الامر والنهي الا عند وجوده ولان
وايصال الخطاب به بالوجود ولا يتصال شرط المؤاخذة لا شرط في تعلق المعنى
وقوله في الشيء من جهته بها لنا اخرهما ان الشيطان المستولي على الامر اليسير
التأبيد يمنعه نفسه مطلبا واقتضاء من تحقق ثوابه ويكتب به ولا يطلب اليه الا بعد
الا شيء ويكون مأمورا بذلك الاقتضاء المتقدم في نفسه ولا يؤاخذ به الا عند بلوغه
اليه ولا يقال انه لم يكن مأمورا به الا عند الوصول اليه لانه يحسن لومه وتوبيخه على
ترك الامتثال وان كان لا يوجد تلك الحال لا يصح ان يكون امر الموجود منه او
غفلة والسؤال الثاني انه لو اقتضى هذا في تخطا ان الله تعالى يرزقه ولدا ويبلغ
ويعلم فانه يجد من نفسه امرا له بالشيء ويحب له من الشيء ويوجد بذلك ثبوت
هو قبل وجود الولد فانه يكون مأمورا بذلك الامر مستقبلا بذلك الشيء ومعنى قول الشيخ
ان المعدوم مأمور على تقدير الوجود اي فعلنا بان المعروف لنا معلوم لله تعالى وقوله
تعالى ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث اي محدث نزوله وقولهم ان المتكلم لنفسه من غير
مخاطب حاضر يستنكر ذلك من الانسان وقرب من نفسه قلنا انه انما
في التمثيل وانما ذلك يستنكر من الانسان لانه يحفظ نفسه بغير حاجة ولا داعية ويقرب امثاله
ليطالب به من يعقله عليه وذلك يحسن الا نقص فيه وانتفى الخطاب كلا ربه
تعالى اذا كان امر الزبير مثلا بالصلاة في ابتداء حال ثم في ذلك الامر لانه لو يعني لما
خرج عن العهدة وان كوى جاز ان يطلب الله تعالى بطلب الصلاة مطلقا الى ذلك
الوقت المعين ولم يبين ولا عينه واقتضاء له الا بعد ذلك لا تعلق بل يحقق مقتضاه ولا
يطلب بشيء يعين ان الخطاب بينا والعمل فيه في ذلك الوقت لانه فرض اقبل
فعله وزال بعده وانتفى الخطاب النسخ في الامر والنهي بعد ثبوت زواله
امتنع فرضه لان النسخ يرفع الحكم الاول بعد ان كان ارتفع الامر بالامر فيه وان كان

كان تعلقه فهو ايضا ازلي وسائر ما في الازل لا يرتفع **والجواب** ان النهي في الازل
والنواهي جاءت وهو من النسخ الرفع والازالة والممنوع هو اعتقادنا وجزمنا
بالحكم بان الحكم في نفس الامر مغيب عند الله بغاية وما نعلمها فنحن مكلفون
باعتقاد الدوام الى ظهور رافع له والادلة انما عينت ترد لثبوت الحكم عندنا لا الثبوت
في نفس الامر قال الخطاب وتعلقه بنفسه وحكم فيها ان لا تعلق فيه واحتجوا
ايضا بقوله تعالى انا ارسلنا نوحا الى قومه وانا انزلناه في ليلة القدر مباركة اخبار عن
الماضي وهذا انما يصدق ان لو كان المخبر عنه سابقا على الخبر فلو كان هذا الخبر موجودا
في الازل لكان الازل مسبوقا بغيره وانه محال يعنون بذلك السابق في الارسال
والانزال **والجواب** ان نقول ان الباري تعالى يعلم في ازله ان نوحا
مرسل في وقت كذا وان القرآن ينزل في وقت كذا وفي نفسه خبر على وفق ذلك
العلم وهو الذي نسميه قديما ثم التعبير عن ذلك وافادته للسامع مع تخلف صيغه
باعتبار وجود التعلق وزمان وجود ذلك المعنى فتارة يكون ورود صيغة الاعلام
به متقدما على وقوع ذلك المعنى فيوصف الخبر اللفظي بالاستقبال وتارة يكون
زمان الاعلام متأخرا عن وجود ذلك الشيء فيكون ماضيا وتارة يقارنه فيكون حاضرا
فالمضي والحال والاستقبال يرجع الى وصف الكلام اللفظي واما ما في النفس من الكلام
الازلي فيطابق العلم لا تأخر فيه ولا تقدم والله اعلم **وقال** المحشي تعالى
ويدل على الكلام القديم قوله تعالى لله الامر من قبل ومن بعد فلو كان امر الشيء مخلوقا
لزم حصول الشيء قبل نفسه **قال** ابن التلمساني هذا واضح وحاصله اثبات الامر
المتقدم المطلق قبل كل شيء لا ان المعنى قبل كل مخلوق والتقدم المطلق لا يكون الا
ازليا ويرد عليه ان البعض لا يرضى بذلك معنى ولا دلالة في الاية على ارادة الامر
الطلبي صريحا بل ظاهر الاية ان المراد بالامر هنا التدبير **واحتج** ايضا

بقوله

بقوله تعالى ألا له الخلق والأمر ففرق بين الخلق والأمر فوجب أن لا يكون الأمر داخلا
في الخلق تعسّفٌ بيّن لأن الأمر لو كان داخلا لكان معنى الآية ألا له الخلق والخلق
والشيء لا يعطف على نفسه قال ابن التلمساني وهذه الحجة ضعيفة فإنه لا يمتنع
عطف الخاص على العام واحتجوا أيضا بقوله عليه الصلاة والسلام أعوذ بكلمات
الله التامات فوصف كلمات الله بالتمام والمحدث لا يكون تاما قال ابن التلمساني هذا
فيه إشكال فإن الكلام الذي ترعى الأشعرية قدمه واحد والكلمات المستعاذ
بها موصوفة بالكثرة وعدم النهاية كما قال تعالى قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد
البحر قبل أن تنفد كلمات ربي فلا تكون الكلمات غير الكلام إلا أن تحمل الكلمات على وجوه
التعلقات فيمكن لا متناهية ويمكن حمل التمام فيها على صدقها وعدم تناقضها كما قال تعالى
وتمت كلمات ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته ويضعف التمسك به في مطالب القطع
لأنه خبر آحاد والقاطع في المسألة التمسك بمسالك العقول على ما سيأتي من كلام
إن شاء الله تعالى انتهى **فرع** في معنى قوله تعالى ولو أن ما في
الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله قالوا أي
صفاته تعالى لا نهاية لها ومعنى عدم تناهي صفاته هو عدم تناهي متعلقاتها بمعنى
أن متعلقاتها لا تتناهى إلى حد لا يتصور فوقه إذ لا يعني أن ما لا نهاية له يدخل في
الوجود فإنه محال ووقع في البحر المحيط للشيخ أثير الدين أبي حيان وقال الجمهور المراد با
لكلمات والله أعلم ما في المقدور دون ما خرج منه إلى الوجود وقال ابن عطية المراد بكلمات
الله معلوماته انتهى وقال الزمخشري كلمات جمع قلة والنائب في هذا المقام التعبير
بالكثرة إلا أن يقال كلم فالمعنى أن كلماته لا تفي بكتبها البحار فكيف بكلمه قال الشيخ
أبو حيان وجمع القلة يتعاقب للكثرة بالألف واللام ولا فائدة لنسبته لها بغيرها بما علم
بأنه تاما تشكل وقد تعلق الخصم بأن كلام الله مسموع لقوله تعالى وإن أحد من

الشي من استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله فهذا يدل على ان الكلام مسموع فلما دل
الدليل على ان كلام الله تعالى قديم وجب ان تكون تلك الحروف من جملة الحروف المسمو
عة وحل الشبهة ان كلام الله تعالى يطلق على الكلام النفسي القائم بذاته الذي
لا يتصف بحرف ولا صوت وعلى الحروف والاصوات الدالة عليه التي هي فعل القادر وهي
حادثة والاستماع يطلق على فهم هذه الاصوات في الاسماع وهي خاصية بالحروف
والاصوات ويطلق على ثمرة السماع وهي الفهم ولهذا تصح اضافته للقديم فقوله تعالى
حتى يسمع كلام الله ان اريد به هذه الحروف فالمراد ادراك نوع تلك الاصوات في اسما
ع الذي هو سبب لفهم الكلام القديم وان اريد به حتى يفهم كلام الله كان المراد
بالكلام الكلام النفسي القديم والاضافات يجب تنزيلها على ما تقوم عليه الدلائل
من العقليات لانا لا ناخذ العقائد من مجرد الالفاظ المحتملة للمجاز والله اعلم واحتج
الاشعري بنحو اثبات الكلام النفسي وفي الجواب تنبيه لساير الكواكب لان من اثبت
الكلام لله تعالى فانما اثبته حرفا وصوتا ولم يثبته كلاما نفسيا والحق ان العلماء
سبقنا في الحادث دون القديم قالوا ان الامر والنهي مجرد دلالة امر موضع به
في نفسه كطلب جازما بالفرق ويدل عليه باللغات المختلفة وما يعرض له الاختلاف
مخالف لما لا يعرض له الاختلاف وان حقيقة الكلام اللفظي بالجعل والمواضعة
وما في النفس حقيقة عقلية لا بالجعل والتوقيف وزعمت المعتزلة ان الذي
يجده الطالب في نفسه يرجع الى ارادة الامتثال وقد دون الجملي العلم بتطلع
الصيغة وما لحاظ الاتفاق على المعنى في النفس وانما النزاع في تمييزه عن الارادة
والعلم واحتج الاصحاب على مغايرة ذلك المعنى للارادة بوجود الامر بدونه
وبثبوته بدونه واما قالوا ان الله تعالى امر الكافر بالايمان والعصاة
بالطاعة ولم يرد منهم وقوع ذلك لانه لو اراد ذلك لوقع والا لزم النقص بنفوذ

مستبد

مشيئة العبد دون مشيئته تعالى وقد اتفق السلف قبل ظهور البدع على أن ما
شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وبأن ما علم الله عدم وقوعه لا يتصور إرادة عدم
وقوعه ولا يمكن إرادة نقيضه وبأن من حلف ليقضين غريمه غدا إن شاء الله
فتمكن من قضائه ولم يقضه لم يحنث مع أن الله أمره بالقضاء فلو اقتضى الأمر
الإرادة لكان قد شاء الله قضاءه فيكون يحنث ولم يحنث بالإجماع قالوا لأن
المعاتب من جهة السلطان على ضرب عبده إذا اعتذر بأنه يخالفه ولم يصرفه
فأراد تمهيد عذره بأمره بحضرته وهو يريد مخالفته فإذا أمره فقد تحقق الأمر
بدون الإرادة وهذا لا يمتنع فيه لأن غرضه يحصل بإظهار أنه أمره ولا يتوقف على أنه
أمر حقيقة ومثله لازم للأشعري لأنه الطلب النفسي الذي يجوز أن يحصل الأمر
بتمهيد عذره ولم يجد معه الطلب النفسي قالوا ومن الدليل على المغايرة أنه يقال
أريد منك فعل كذا ولست آمرك به ولو كان كل أمر مريدا لتناقض وهذا أيضا ضعيف
لأنه يجوز أن يكون قوله أريد على معنى أحب ذلك بلا تناف ومادة الخبر إلى العلم
بقطع الصيغة فباطل أيضا لأن قطع الصيغة يختلف باختلاف الصيغ الدالة
على المعنى والخبر النفسي لا يختلف والصيغة الواحدة قد تحتمل الخبر والطلب
معا والعلم بنفسهما لا يختلف وما في النفس لا يختلف فإذا ثبت بهذا أن ثمة
قولا نفسيا فتسميته كلاما مأخوذ من موارد اللغة وقد قال الله تعالى ويقولون
في أنفسهم وقال إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله والله يعلم
إنك لرسوله والله يشهد إن المنافقين لكاذبون لم يكذبهم بالنسبة إلى
القول اللفظي وإنما كذبهم بالنسبة إلى ما تجنه ضمائرهم وقال الأخطل

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما • جعل اللسان على الفؤاد دليلا •

انتهى من شرح العلامة وقال في شرح لمع الأدلة اللفظ بين الشيئين يكون

باحد ثلاثة اشيا اما ان يوجد احدهما مع عدم الثاني او بان يبقى فاعلا له او يعدم احدهما
بالا يعدم الاخر وجميع ذلك موجود في مسألتنا اما الاول وهو وجود احدهما مع عدم
الاخر فان الله تعالى قد امر الكفار بالايمان ولم يرد ايمانهم لان الله تعالى علم عدم وقوعه منهم
ولا يصح ارادة وقوع الشيء مع العلم بانه لا يوجد وكذلك امر العصاة بالطاعات مع عدم
ارادة وجودها اذ لو اراد وقوعها لوقعت واما الثاني وهو انفصال احدهما عن صاحبه
لا توجد الا في ذلك من خاصية الارادة التي هي نقيض الشهوة والمحبة ان تتعلق
بفعل المريد وخاصية الامر ان يتعلق بفعل الغير ولذلك تجد العاقل يريد من نفسه
طلب الغير من غيره ولا يصح ان يامر نفسه وكذلك لا يصح ان ينهى نفسه وكذلك لا يريد من
نفسه واما الثالث وهو ان يعدم احدهما بلا يعدم الاخر فان الطلب النفسي [illegible]
الارادة وهو يسمى [illegible] كل امر بنفسه واما الارادة فقد يشكل [illegible] اجلا
[illegible] ان [illegible] القامة [illegible] الغالب الا [illegible] والمتكلمون
بعضهم [illegible] بالارادة وقد [illegible] فساد مذهب المعتزلة ان ما يقرؤه القارئ
من حكاية لصوته واصواته فجعله ثوابا عليه ويبقى [illegible] عندهم وكذلك
ما يكتبه في المصحف هو فعله عندهم وقد اجمع المسلمون على ان كلام الله مسموع
عند التلاوة وان له كلاما مكتوبا في المصاحف فلم يكن كلام الله على زعمهم مسموعا
لان المتكلم من فعل الكلام عندهم وهو فعل القارئ وليس لله على زعمهم خلق في
هذه الاصوات القائمة بالعبد ولا الكتابة فاذا لا شيء من كلام الله لا مسموع ولا
مكتوب وهذا خلاف الاجماع [illegible] وقد التزمهم هذا الجبائي حتى قال ان [illegible] القارئ
[illegible] كل [illegible] يفعله العبد [illegible] يخلقه الله تعالى معه يسمع وهذا
[illegible] على [illegible] عن المعتزلة ان المحل الواحد لا يقوم به مثلان [illegible] قال
اذا [illegible] جماعة في الوقت [illegible] كلام جميعهم كلام واحد لله تعالى وهو [illegible]

[illegible]

في هواتهم وكيف يتصور وجود حرف واحد في الا متعددة وقال اذا سكت بعضهم
عدم كلام الله تعالى بالنسبة الى الساكت وبقي بالنسبة الى القارئ وكيف يتصور
الشيء الواحد ان يكون موجودا معدوما في ان واحد وقال اذا كتبت الحروف في
ان احد كان مع كل حرف حرف من كلام الله تعالى هو كلامه ولا يرى وهذا تعجب عن وارث
بان مذهب الاشعرية وبعض نقل هذا المذهب وشبهه يغني عن رده ومن فصل انه تعالى
من صفات ذاته نقول المعتزلة ما الفرق على مذهبكم من خلق تعالى الكلام فهو متكلم ومن
خلق الحركة فهو متحرك فانه يلزمكم في مقتضى حكمكم ان من خلق الكلام متكلم ان من
خلق الحركة متحرك فيلزم ان يكون الباري اذا خلق حركة او سكونا في جماد او لونا او غير
ذلك من مخلوقاته ان يوصف الباري بذلك فيكون متحركا ساكنا وغير ذلك من الفساد الذي
لا يقوله عاقل وهم موافقون عليه وكما ان من خلق شيئا لا يكون له منها وصف فكذلك
ما ذكرتم فلا يكون خالق الكلام متكلما وانما يكون متكلما بما قام به **فصل**
في بعض احكام الارادة اعلم ان الباري تعالى فاعل بالاختيار والفاعل بالاختيار
يلازمه القدرة والارادة والعلم والحياة وبعث معتزلة بغداد هذه الصفة قسم
استشعر واصحاب الكلام العزيز لا ذهبوا اليه كقوله تعالى فعال لما يريد وكقوله
تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار مما اراد وانا وقد لاح الكتاب العزيز بفعل الكعبي
اذا وصف بكونه تعالى مريدا لافعال العباد فالمراد انه امر بها وهذا انما دليل لا يصح منه
مع اهله بانه نفي الكلام النفسي وذاك ان معنى الامر هو الطلب للمرهود دونه ابطل مع
ارادة الامتثال فجعل الارادة جزءا ومن حاله كون الصيغة امرا والشيء لا يكون جزءا
من نفسه او شرطا في نفسه فان اراد او وصف بكونه مريدا لافعاله فالمراد خالقها
فما ورد عليه ان تخصيص الفعل الشامل به لا علم الارادة ورد لا العقلية في
احداها وقد وجد في بعض الناس فيلزم ان يكون مريدا لها حقيقة لا ان لا حكم

وربما نقل أن بعض المشايخ استدل على كونه مريدا أو وجدت أفعاله تعالى دالة على كونه عالما
أجاب بالفرق بين فعل العبد وفعل البارئ فإن العبد لا يعلم تفاصيل فعله
فاحتاج إلى الإرادة والبارئ تعالى عالم بتفاصيل الأفعال وقوعها وعالم بوجوه اختصا
صها فأغنى علمه بذلك عن إرادته ورد عليه بأن العلم من الصفات التي تتعلق ولا تؤثر
ولذلك يتعلق بالقديم والمستحيل فلا يصح أن ينسب إليه التأثير والتخصيص ثم لو
أغنى كونه عالما عن كونه مريدا لأغنى عن كونه قادرا ثم لو جرى في الظاهر بتفاصيل
فعله بأنه [illegible] فذلك لكن أن يستغني بعلمه عن إرادته وهو لا يقول به وذهب
النجار إلى أن البارئ تعالى مريد لنفسه ثم قال معناه أنه ليس بمغلوب ولا مستكره
وهو مضاه لمذهب الكعبي في نفي الإرادة على الحقيقة وإنما خالفه في تأويل ما ورد في
القرآن من وصفه تعالى بذلك وما ذكره في تأويل كونه مريدا بعض المشايخ فلا يلزمه
وبيننا أنها تقتضي الإرادة تؤثر وتخصص والغلبة لا تؤثر ولا تخصص فلا يصح
تفسيرها بها لم تقتضي بعض أنه الظاهر يريد أنها إذا علمها مريدا لها وهو تحقيق
في أفعال البارئ تعالى فيلزم طرد ذلك لما لزم الكعبي فيما يريد وما ذكره من التنزيه
فهو ساقط [illegible] بالتأمل وجه التخصيص في الأفعال في كونه مريدا
على الحقيقة وذهب معتزلة البصرة إلى أنه تعالى مريد بإرادة حادثة لا في محل
وهذا المذهب باطل لأن اختصاص الإرادة بالوقت المعين والوجود يفتقر إلى مخصص فذلك
المخصص إن كان الإرادة فإن كان تخصيصها بنفسها لزم تقدم الشيء على نفسه فإن الشيء
لا بد أن يتقدم على الاستعداد وإن كان بغيرها لزم التسلسل لأن تلك الإرادة الأ
خرى تحتاج فإن كان المخصص لها ما قبلها لزم الدور وإن كان غير ذلك لزم التسلسل
فإن قالوا الإرادة لا تراد كما أن الشهوة لا تشتهى قلنا لا نسلم أن الإرادة
لا تراد فإن البارئ تعالى خالق لإرادة العباد ومريد لها فيلزم إرادة الإرادة [illegible]

وقوله

وقولهم الشهوة لا تشتهى لا يصح ايضا فان المريض الشائق للشهوة يشتهى ان
يشتهى ثم ايضا فتم الارادة معنى يقع فى كل قلب لاجناس المعانى ان المعنى يختص بالمحل
لنفسه ويطلب صفة النفس كالاتحاد اذا لم تكن قائمة بذات البارى فنسبتها اليه
والى سائر الذوات سواء فليس اختصاصه بحكمها باولى من غيره فان قالوا انما
اختص بحكمها لانه فاعلها دون غيره ولما بينهما من المناسبة فان البارى تعالى لا فى محل
وهى لا فى محل قلنا لو عاد اليه حكم من فعله لزم ان يكون معنى كالمخلوق الحركة
والسكون لخلقه الحركة والسكون تعالى عن ذلك وقولهم لا في محل وهى لا فى محل قلنا
ان عنيتم انه ليس صفة لغيره فالجواهر كذلك وان عنيتم انه ليس فى جهة ولا فى
مكان فالاعراض كذلك فيلزم ان يعود حكمها اليه وايضا فقد نقضوا هذا فى الفناء
فانهم جعلوه معنى قائما بنفسه ولم يعد حكمه الى البارى تعالى عما يقول الظالمون علوا
كبيرا ولا ذكروه من الارادة يلزمهم ذلك فى الفناء وايضا لزم على مذهبهم تجدد
الاحوال المعلومة التى تقوم بالاتيان وذلك يؤدى الى حدوثه ومما يبطل به ان يقال لهم
لم قلتم انه متكلم بكلام يخلقه فى جماد وقلتم مريد بارادة حادثة لا فى محل وانه حى
عالم قادر حى لنفسه وهو عكس ما هو عليه هذا التفصيل تحكم وافتراق بين الامور
بعضها وتسليتها من بعض لولا التحكم فى الدين وان تقولوا على الله ما لا تعلمون
والله اعلم وذهبت الفلاسفة الى ان معنى الارادة علمه بانه كيف ينبغى ان يكون
نظام الوجود حتى يكون على الوجه الاكمل ويسمونه عناية وقال ابو الحسين معنى
الارادة علمه بما فى الفعل من المصلحة الداعية الى ايقاعه ورد على هذين المذهبين
ان التخصيص لا بد له من مخصص والتخصيص ليس بالعلم لانه ليس من الصفات المؤثرة
وان تعلق العلم بالوقوع تابع للوقوع فلا بد من تخصيص الوقوع قبل تعلق العلم بالوقوع
وليس يخلو بعض الناس من رد الارادة الى السمع والبصر والكلام ليست صفات

مؤثرة ولأن الحياة لا تتعلق ولأن الإرادة والقدرة نسبتهما إلى الممكنات على حد
السواء فلا تصلح للتخصيص وأيضا يرد مذهب أبي الحسين بأنه مبني على أصله من وجوب
مراعاة الصلاح والأصلح وقد أبطلناه وسيأتي إن شاء الله ردنا له بوجوب الأصلح
فصل مما اعلم أن جميع الحوادث كلها تقع مرادة لله تعالى
خيرها وشرها وذهبت المعتزلة ومن تبعهم من أهل الأهواء إلى أن الواجبات والمندوبات
من الطاعات مرادة لله تعالى وقعت أو لم تقع وأما الشر فلا يقع وإنه كاره له نهى عنه
وأما المباحات وما لا يدخل تحت التكليف من أفعال البهائم والمجانين فتقع وهو لا
يريدها ولا يكرهها وإذا دللنا على أن الله تعالى خالق لجميع الحوادث فينبني
عليه أنه مريد لما خلق فأصل الخلاف راجع إلى الاختراع قال الإمام أبو المعالي مذهب أهل الحق
أن كل حادث مراد لله تعالى ما كان وكيف كان طاعة ومعصية ورشادا وضلالا
والغواية والتوفيق والخذلان كل ذلك منه واختلفوا في جهة الإطلاق وذلك لجهة
التفصيل فمنع منه بعضهم فقال إنه خالق كل شيء ولا نقول إنه خالق الكفر لا يخلق أن
يأخذ الفرد والكفار ينبغي أن يطلق الشيء جملة ولا يطلق تفصيلا وفرادى في الكرب
وأن نوقن بالقدر خيره وشره حلوه ومره وأن كل شيء بقضاء وقدر حتى العجز
والكيس فلو ورد الشيء يطلق جملة ولا يطلق تفصيلا ونقول كل شيء لله تعالى
نعني ملكا له فأما أن نقول إنما لله ما في السماوات والأرض ولا نقول لله الزوجة والولد
وإن أريد بذلك إضافة الملك لا يجب من إبطال إضافة الكفر والمعاصي فلا يوهم من رضى
ذلك والأمر عليه والثواب لأن الإرادة قد تطلق ويراد بها الرضى وإضافة الزوجة
والولد بظاهرها باطل وذهب الشيخ أبو الحسن وجماعة إلى إطلاق ذلك جملة
وتفصيلا قالوا وقد قال تعالى حكاية عن نوح ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم
إن كان الله يريد أن يغويكم وقال موسى عليه الصلاة والسلام إن هي إلا فتنتك تضل

بها

بها من تشاء وتهدي من تشاء. وقال بعض الشارحين يصح اطلاق ذلك بان يقال ان اراد
بالكلام الكفر وبفعل الارادة الكفر هنا لان الثاني يشعر بالرضى به دون الاول وان
قد ذهبت المعتزلة الى ان الامر انف ونصوا بان الخير بافعاله والشر بافعالهم وعن
ابن عمر رضي الله عنه انه مجوس هذه الامة لذلك والدليل على انه تعالى مريد بجميع الكا
ئنات انه خالق جميع الكائنات كما تقرر من دليل الوحدانية وبني ايضا على ذلك انه مريد
لها ايضا المصرح به بعد قوله الا بان يقول لا اذ لا يتصرف به وعدم نعوذ بالله
من ما لزم النقص والقصور وهذا هو الذي اعتمد عليه في اثبات الوحدانية وكان
جعل فعل الله تعالى لما يقتضيه ويجب وعجزه تعالى بما لا افتراق عليه قبل خلق القدرة
للعبد عليه لان كل شيء قبل وجوده لم يستمر قبل وجوده الفاعل له الى الاستطاعة
لانه لا يعلم امكانه فاذا كان الباري سبحانه قادرا عليه قبل خلقه القدرة للعبد
عليه وجب استمرار وصفه بذلك بعد حصول العبد الضلال اذ لو فرض ذلك الضلال لا
الله وهو الايمان والطاعة مثلا والعبد يريد الكفر والفواحش ويقع مراد العبد
ولا يقع مراد الله تعالى كان ذلك غاية النقص والقصور تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
كيف ونقض الرابعة الواقعة في العبد اذا كانت ملكه بما يريد
تعالى وملك دون ما يريد الشيطان كان الشيء الواقع في ملكه خلاف الارادة هو
الامكان ولو وجد ذلك في حق زعيم قرية لحكم بنقصه بكيف يسوغ ذلك في حق
مالك الملوك فان قالوا ان الرب تعالى قادر على ان يرد الخلق الى طاعته قهرا لكن
بقصد ابتلاء اعناق الجبابرة لها خاضعة قيل لهم ان في العرف
ثبت لزوم القصور عند تعذر الاقهار وعدم القهر في تاثير العبد دون ارادة
الله بان قالوا لا قصور هنا لان الله قادر على ان العبد لا اراد خلاف الالهية
فان امر الا الالهية لا يقدر على ذلك الاخذ جوابنا انا لا نسلم ان هذا لا يتم على

اطاع العاصي وان ظلمه لا يجوز اجر رسالة العبد على الطاعات وسائر من منهم ذلك
والعجز من منهم لا ايمان لا اختيار بجميع ما يقدر عليه وما يقدر عليه لا يرى انهم
يقولون لا بيعهم لا امرهم الذي الى ما يرى انه لا ثواب له فيقبل ما يرى وداعية نفسه
لان طاعة بظاهر علمهم ذلك امر به عند علمهم الايمان فلنا ولا يقدر عليه والذين يرونه
وهو ايمان اضطراري يقدر عليه فلم يجعلهم ما ذكروه من العجز عن لزوم التكليف في حقه
تعالى وقد اجمع سلف الامة وخلفهم على كلمة لا يجهلها معنى الى ما سلف وهي قولهم
ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن وسائر الايات الدالة على ذلك كثير ولو شاء الله لجمعهم
على الهدى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره
ضيقا حرجا كانما يصعد في السماء وقوله تعالى ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى
وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله وقوله تعالى ولو
شئنا لاتينا كل نفس هداها وقوله تعالى ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من
الله شيئا فان احتجوا بقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وارادته قلنا
المراد بالعباد الخواص اي الذين اخلصهم للايمان والرضى على هذا الارادة ويجوز ان
يكون الرضى بمعنى المحبة والمدح والثواب والمعنى ولا يحب لعباده الكفر ويمدح بل
حكم بكفرهم ويعاقبهم وربما احتجوا بقوله تعالى سيقول الذين اشركوا لو شاء الله
ما اشركنا ولا اباونا الى قوله كذلك كذب الذين من قبلهم فوبخهم على هذا القول
ولو كان حقا ما وبخهم عليه والجواب انه انما وبخهم بانهم قالوه استهزاء
ومرادهم للحق يردوا الحجة لله تعالى باعترافهم بجملة الشرع يعني تفويض
الامور الى الله كلها ومما يتمسكون به قوله تعالى ما اصابك من حسنة فمن الله وما
اصابك من سيئة فمن نفسك نسب الحسنة الى الله والسيئة الى العبد والاشعرية
تنسب الجميع الى الله تعالى وهو خلاف الاية والجواب ان صدر الاية يمنع ما قيل

الشرائع

النزاع بان الاصابة التي اشعرتها هي خلق الله تعالى النفع والضر وليس من
المكتسبات بل الكل من عند الله كما دل عليه سياق الاية وشبهها ان كفار قريش
كانوا اذا راوا خصبا قالوا هذا من عند الله واذا راوا جدبا قالوا هذا من شؤم دعوة محمد
ورد مقالتهم وقال قل كل من عند الله فمال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا ونظيره
قول قوم موسى في قوله تعالى وان تصبهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه الا انما طائرهم
عند الله ولكن اكثرهم لا يعلمون ومعنى قوله ما اصابك من حسنة فمن الله اي فبمحض
فضل الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك اي بسبب جريرة اقترفتها فجرت اليك
فان قالوا ان الله لا يامر بالفحشاء قلنا لا يامر بها بل يخلقها بالارادة وقرينة
ذلك وقالت الشرعية تعلقوا بقول البعض بان قالوا ما اصابك من حسنة فمن الله وما
اصابك من سيئة فمن نفسك فاجيبوا من ثلاثة اوجه احدها ان هذا من باب التعليم
للتادب مع الله تعالى ان ننسب الاشياء الحسنة الى الله تعالى لانها اللائقة به
وننسب الاشياء الى انفسنا لانها اللائقة بوجودنا بانه نبهنا على التحلي بالادب انظر الى
الخضر كيف قال فاردت ان اعيبها وقال فاراد ربك ان يبلغا اشدهما فاضاف العيب
الى نفسه والكمال الى مولانا وقول ابراهيم واذا مرضت فهو يشفين ولم يقل امرضني
واضاف الشفاء الى مولانا الثاني قوله فمن الله اي خلقا واختراعا وقوله فمن نفسك
اي اضافة واسنادا من باب قوله صلى الله عليه وسلم والخير بيديك والشر ليس اليك
وقد علم صلى الله عليه وسلم ان الله خالق كل شيء ولكنه التزم الادب في التعبير وبهم
ذلك نجيب ان شاء الله الثالث قوله قل كل من عند الله فمال هؤلاء القوم
لا يكادون يفقهون حديثا مع قوله ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة
فمن نفسك فان قالوا الله تعالى يخلق المعصية لانه فيهم مذمومة عن
الفاعل قلنا المعصية فيهم من العبد لا الذات بل لاجل تعلق النهي بها كما

أن الحسن لا يتعلق بذات المأمور به ولكن يعني تعلق الأمر به. فإن قالوا: تعالى
أن تعلق المعصية. قلت: تعالى الله أن يكون في ملكه ما لا يريد. قال الشيخ أبو الحسن
الشاذلي رحمه الله: الشيطان كالذكر والنفس كالأنثى وحدوث الذنب بينهما كحدوث
الولد بين الذكر والأنثى ومعناه أن الأب والأم سبب لظهور الولد وكذا ينبغي أن تكون
المعصية بسبب ظهورها النفس والشيطان وكما أن الله خالق الولد دون الأبوين
فكذا خالق المعصية كما أنه خلق الطاعة. قال بعض العارفين: السر في إيجاد
الشيطان لتنسب إليه الوساوس النفسية فجعل من بالحضرة الإلهية أن تنسب إليه أسباب
العصيان وهو الكفر والغفلة والنسيان، ألم تر إلى قوله: وما أنسانيه إلا الشيطان
أن أذكره، وقال تعالى: هذا من عمل الشيطان. انتهى. ص: احتجوا أيضا بقوله تعالى: وما خلقت
الجن والإنس إلا ليعبدون. ش: وأجيب لأصحابنا بأنه عام مخصوص أو بأن المراد
إلا المؤمنين أو بقوله تعالى: لتعبد الأعيون ليكون لهم عزا وحزنا. قال ابن
شرف الدين: وفيه أن ذلك أن يخلق الله الشيء لشيء وتهيئته له لا يلزم منه حصول
ذلك الشيء. يعني خلقهم للعبادة أنه هيأهم لها بأكمل عقولهم وسلامة بنيتهم
واستعدادها لقبول نوع ما كلفهم به من الطاعات كما يقال: إن الخيل مخلوقة للكر والفر
والإبل للحمل والبغل للحمل وأمثال ذلك ولا يلزم منه وقوع ما خلقت له. ولا بد قالوا
احتجوا بأن الرضى بقضاء الله واجب فلو كان الكفر بقضائه لوجب الرضى به ولكن
الرضى بالكفر كفر. قلت: الرضى ترك الاعتراض على القدر والقضاء ومن ذلك الرضى
بالكفر بل لا نرضى الكفر ولا نحبه ونسلم الأمر لله أن يفعل في ملكه ما يشاء. والحاصل
أن السكون تحت القضاء والقدر وترك الاعتراض على الله هو الرضى. فإن قالوا: الطاعة
تحصيل المراد فلو أراد الله الكفر لكان الكافر مطيعا له. قلت: الطاعة فعل
المأمور به لا المراد لا موافقة الإرادة. فإن احتجوا بقوله تعالى: وما الله يريد ظلما

للعباد

المعبود قلنا الكلام على الله محال لان الطلب النفسي على خلاف الامر وهو تعالى لا يامر
الناس بلا امر ولا نهي يتوجه اليه من سواه فاذا كان الطلب محالا فالارادة المحال محال
لان الارادة تتعلق بالممكن فاذا كان الطلب لا يتصور في حقه فلا يريد

فصل في بعض اشكال القدرية اعلموا رحمكم الله ان القدرية
قالوا ان القدرة لا تتعلق بكل ممكن شيء اذ ليس كل ممكن فعلا للعباد لا وما وقع من الحوادث
بقدرتهم كما تفرع في الارادة من العموم وتفرع الكلام من الكسب بعين والتحسين والتقبيح
لان مع المعتزلة فقال الاشكال ان الله تعالى غير قادر على فعل القبيح فان لان صدور هذه
الاشياء عن الله تعالى اما ممكن او محال غير مقدور واما انه محال فلان صدوره عنه يستلزم
الجهل او الحاجة وكل واحد منهما عليه محال فصدور القبائح عنه محال ولذا قلنا ان
المحال غير مقدور لان المحال الممتنع وقوعه فالجمع بينهما محال والجواب ان
هذه الشبهة مبنية على التقبيح والتحسين العقليين ونحن نبين ان الافعال
بالنسبة الى الله تعالى كلها متساوية لان الافعال بالنسبة اليه فلا يقبح منه شيء
ق وقال المعتزلة ان الله غير قادر على مثل مقدور العبد لان فعل العبد اما طاعة واما
معصية وهو محال على الله تعالى والجواب ان كون فعل العبد طاعة او معصية
لا يرجع الى صفة في الفعل وانما يعرض له بالنسبة الى المطابقة للامر والنهي وعدم مطا
بقته واما الافعال من حيث انها حركات او سكنات فممكنة في نفسها ومجرد ايجادها
لا يوصف بكونه طاعة او معصية والفعل ينسب الى الله من حيث الايجاد والاختراع
وتلك الجهة خارجة عن كونه مامورا او منهيا واما البلخي ومن تبعه فقالوا انه قادر على
مثل مقدور العبد لا انهم قالوا انه ليس قادرا على نفس مقدور العبد وقد
تمسك الاصحاب عليهم بالمعقول والمنقول اما المنقول فلقوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق
تمدح بالخلق فلو شاركه غيره في الخلق لما تم المدح وقال تعالى وخلق كل شيء وقال تعالى

ذالكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء فلو كان انفرد بخلق البعض لكان
الغير ايضا انفرد بخلق البعض فلا يكون بينهما تفاوت وفي الطبع وجه الانكار على
خالق غير الله وقال ان الثناء مع نعمه الا اله الخلق وربما يوهم ذلك فان قالوا
قوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين يدل على ان العبد له ثانيا : قلنا الخلق
كما يطلق بمعنى الايجاد والاختراع يطلق بمعنى التقدير والمراد احسن المقدرين
فان قالوا قوله تعالى الا يعلم من خلق يدل على ان فعل العبد ليس مخلوقا لله
لانه اطلق من على العاقل فلا يدخل الفعل لانه غير عاقل قلنا لا نسلم ان من
مفعوله لجواز ان يلزم التعميم والمفعول محذوف اي الا يعلم من خلق خلقه على انا ولو
سلمنا ان من مفعوله فيطلق بحسب العموم على العاقل وغيره كما ان ما كذلك تطلق
بحسب العموم على العاقل وغيره وانما يمنع اطلاق من على غير العاقل في الافراد وما كذلك
ويلزم على مقتضى هذا الاستدلال ان يكون الله تعالى غير خالق الحيوانات التي لا تعقل
والجمادات لانها لا تعقل لان من عندهم على هذا الاستدلال خاصة بالعقلاء وهو
المعترف فان احتجوا بقوله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر قلنا هذا لا يثبت
تقرأ برفع كل ونصبه والنصب والشبهة انما تاتي على قراءة الرفع باحتمال ان
يكون خلقناه صفة لشيء فيخرج عن العموم الصفة اي ثم شيء لم نخلقه وهو افعال
العبيد وفي الجواب انا نمنع ان يكون خلقناه صفة بل هو خبر وحينئذ يلزم
العموم واما قراءة النصب فلا ياتي فيها هذا التشبث لان كل منصوب والعامل فيه
فعل يفسره خلقناه فلو كان صفة لما فسر عاملا لانه لا يفسر الا
ما يصح ان يعمل فيما قبله والصفة لا تعمل فيما قبل الموصوف فلا تفسر عاملا في جملة
العامل الحد وكانه قيل انا خلقنا كل شيء بقدر فيلزم عموم خلق الاشياء وهو مذهبنا
فتوافقت القراءتان على انه لو سلم لهم جريان قراءة الرفع ان خلقناه صفة ويقرر

الخبر

الخبير لم يلزم منه ذلك بل يكون لا حتى إذ من الصفات لا زائدة عليه ولم تكن مخالفة
وأما القول بأن الفعل لو كان خالقا لفعله لكان عالما بتفاصيل فعله وهو
لا يحيط بتفاصيله لأنه إذا أتى بتحمل من كلامه بكلمات وهو لا يشعر بها ولا يتصور
القصد إلى إيجاد الفعل مع الجهل به وقد رد هذا الشيخ أبو الحسن الكيا معهم في
أفعال الساهي والغافل فإنه عندهم محض فعله مع سهوه وغفلته ولو جاز وقوع
الفعل من الجاهل بتفاصيله لبطلت دلالة الأحكام على العلم فإن قالوا هذا
الدليل لا يدل على امتناع الفعل من العبد واستحالته بما يثبته لو سلم لكم أن يدل على
أنه يتصور فعلا له وأنتم تجوزون الاختراع والاستحالة فلو قدر أن ماده في الأفق تمحض
بتفاصيل فعله للزم على موجب قولكم أن يصح كونه خالقا له قلنا الغرض من هذا
الدليل إبطال ما صرتم إليه من أن الواقع من العبد محض فعله وأنتم لا تقولون به
وأيضا الخصم يدعي أمرين الجواز والوقوع واستدل بالوقوع على أنه جائز من العبد
فإذا أبطلنا أن الواقع فعله فقد بطل دعواه في ذلك وبطل استدلاله على جواز
وقوعه وإذا حصل ولنا الدليل على امتناع إحداث العبد لفعل من الأفعال أنه ثبت لنا
بعموم قدرته تعالى وإرادته وعلمه فإن نسبتها إلى جميع الممكنات نسبة واحدة فإن
الفعل الممكن إنما افتقر إلى الفاعل من حيث إمكانه وحدوثه فلو تخصصت صفاته تعالى
ببعض الممكنات للزم اتصافه بنقيض تلك الصفة من الجهل ونحوه وذلك نقص
والنقص على الله محال ولاقتضى التخصيص مخصصا وتعلق المخصص بالصفات الأزلية
والذات الواجبة محال وإذا ثبت عموم صفاته فلو أراد إيجاد حادث وأراد
العبد خلافه وتعذر مراد العبد دون مراد الله تعالى لزم المحال المعروف من إثبات
لا مقدور يقع بجميعهم قولهم إن الله تعالى قادر على الجبر العبد لا يريد واحدا إلا هو
لا يقدر على الجبر لا اختيار لأنا لا نعترف بأنه من الذي يقدر عليه إلا أنكم مقلبون

اليه والذي كلفهم به واقدرهم عليه اي مع اختيار في ما يقدرون وتعليه غير ما يلجئهم اليه قال
الشيخ ابن عرفة ومعنى الجائهم اضطرارية عطيته يومنون به وهو يبطل لزوم الهدى لزاية مع
عدم ابائهم كقولهم ليس في المقدور لطيف من عند الله يشتهى اليه ما قال العظم ليس كل عبد
يومن عند خلق تلك الالطاف بل من العبيد من يعلم الله على انه لا يومن عند خلق جنس
الالطاف وما يدرين هذا هو الحق فلا يلزم ان الباري لا يقدر على ان يومن جميع الخلايق وهو خلاف
الدين ولا شك ونصوص الكتاب ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة لامن من في الارض
الآية ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة
وقد تمسكت المعتزلة بشبه عقلية وسمعية اما العقلية فقالوا وقوع الا
فعال من العبد على وفق قصده ودواعيه اقداما واحجاما دليل على انه موجدها وكذلك
وجود الاحساس بالتفرقة من بعض الافعال دون بعض كالفرق على التي يد يمينا
وشمالا ودوران الخلق في الهوى دليل على تحقق نسبة ما ينسبه الى بعض الافعال ان
وانكار ذلك جحد للضرورة ودخول في باب السفسطة ونحن نعلم ان ايدينا تحركوا لنا
بضرورة ويتسبب بان انشاءات نفسه للانكار قبل ان يبتدي العقلا بنسبة اليه
قالوا واذا لم يكن للعبد فعل بطل ظاهر التمييز والتقبيح والتكليف وكانت
التكاليف كلها واقعة على خلاف الاستطاعة وتكليفا بالمحال وحاصله اجعل ما لا
تقدر له وافعل ما انا فاعله وعلى هذا فلا يحسن من الله تعالى ولا من العقلاء مدح ولا
ذم ولا ثواب ولا عقاب وذلك انسلاخ عن مقتضى العقل والعرف والشرع واما
السمعية فكقوله تعالى ولا تجزون الا ما كنتم تعملون وقوله تعالى ام حسب الذين اجترحوا
السيئات ان نجعلهم كالذين امنوا وعملوا الصالحات قال الشيخ انهم احتجوا على
ذلك من عشر اوجه الاول الاي التي فيها اضافة الفعل للعبد كقوله تعالى ان الله
لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم وقوله فطوعت له نفسه الاية الثاني الاي

التي

الدالة على مدح النصيح وذم القبيح كقوله تعالى وابراهيم الذي وفى وكقوله تعالى كل نفس
بما كسبت رهينة الثالث اي الدالة على ان افعال الله ليست كافعال العبيد
كقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت وكقوله فتبارك الله احسن الخالقين
الرابع اي الدالة على التوبيخ والانكار كقوله تعالى كيف تكفرون بالله وقوله تعالى
فما لهم عن التذكرة معرضين وقوله تعالى ما منعك ان تسجد اذ امرتك والتوبيخ على الشيء
مع الكف عنه محال الخامس اي التخيير كقوله تعالى فمن شاء فليومن ومن شاء فليكفر
وكقوله تعالى اعملوا ما شئتم السادس اي الامر بما يرجعه الى الثواب كقوله تعالى سارعوا
الى مغفرة من ربكم وقوله تعالى استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم السابع اي الدالة
على الاستعانة والاستعاذة كقوله تعالى استعينوا بالله واذا كان الله خالق كل
شيء كالايمان والكفر والطاعة والمعصية فيجب طلب الاعانة والاستعاذة
الثامن اي الدالة على اعتراف الانبياء بتقصيرهم واضافة ذلك الى انفسهم كقول
الشيخ ادم عليه السلام ربنا ظلمنا انفسنا وقول الشيخ موسى رب اني ظلمت نفسي
وكقول الشيخ يعقوب بل سولت لكم انفسكم امرا التاسع اي الدالة على
اعتراف الكفار والعصاة بان كفرهم ومعاصيهم منهم كقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا
لم نك من المصلين الى اخره العاشر اي تحسر الكفار والعصاة في دار الاخرة على ما فاتهم
كقوله تعالى ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون والجواب عن تلك
الكلمات بان الاستدلال على ان الفعل تابع للموضوع الفعل وفي قصره ودافعيته بالكل
فردا او مثنى اما اطراد الموضوع كثير من لا يجعل علة الفعل والرؤية مع ما يتعلق
على انها من فعل الله كخروج الارواح من الاشباح عند الفعل اليه بلا ملابسة جرح او
خرق العادة ذلك ونحو الشبع عند الاكل والري عند الشرب والفهم عند التفهيم
وخلق الالوان والروائح عند تقريب بعض الاجسام من بعض واما عكسه فلما

للتمكن من دفع الافعال المنسية مع عدم القصد كالساهي والغافل وامتناع الزود
من التكليف بالمحال فيفسد الحصر فيما قلتم من مذهب خصومكم جواز التكليف بالمحال وليس
مما يقضي بطلانه بالضرورة وانتم مطالبون بالاستدلال على امتناعه واقوى ما يدل على جواز
ان الله تعالى كلف الكفار بالايمان وقد علم تعالى من بعضهم الكفر وهو مكلف مع ذلك
بالايمان واخبر تعالى عن بعضهم انه لا يومن وما اخبره لا يدخله خلف فلو وقع الايمان وقد
اخبر بعدمه لزم اجتماع الضدين ولزم الخلف في خبره تعالى على تقدير وقوع الايمان وقد علم تعالى
انه لا يقع منهم فلو وقع لزم انقلاب العلم جهلا او اجتماع الضدين وكل ذلك محال ولا فرق
بين المستحيل لنفسه والمستحيل لغيره وايضا فهو لازم لكم لانه تعالى اذا خلق للعبد
الداعية بعد التكليف الى الطاعة كان الفعل متعينا منه واذا خلق له الداعية كان
لازم الوقوع فيكون اضطراريا فكيف يكلف به ويمدحه ويصفه بالحسن والقبح وكيف يمدح
او يذم وكيف يصح الثواب والعقاب عليه واما تشنيعهم بقولهم ايفعل ما لا
يعقل له او يفعل ما لا فائدة فيه ولا فرق بينه والشافعي على هذا فنقول هو لازم لكم
ايضا لان الحسن للتكليف عندكم والمقصود منه استصلاح العبيد فيما بينهم وسائر
بل لا يصح على الله تعالى انه اذا كلف ابا جهل وابا لهب وكذلك من علم عتوا واستكبارا
فكانه قال اكلفك بهذا الفعل استطاعتك به مع علمي انك لا تستطيع فان كان يلزمنا
التناقض فقد لزمكم وما هو جوابكم يكون جوابنا واما ما ذكروه من نسبة الفعل الينا
ونسميه اذا انا وان لم نثبت له تأثيرا فانا نثبت له كسبا كما نطق به الكتاب العزيز
لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت وبهذه الآية وشبهها نخرج الجواب عن جميع ما تمسكوا
به من الآي المتوعد بها وبين الآيات الدالة على انه يضل من يشاء ويهدي من يشاء
وقوله تعالى وطبع الله على قلوبهم وقوله تعالى من يضلل الله فلا هادي له وقوله تعالى
ختم الله على قلوبهم وقوله تعالى وجعلنا على قلوبهم اكنة وما تقدم من الادلة السمعية

انه

عـ أنه تعالى خالق كل شيء وأما في الإيمان فمعنى أن يرزقهم الله الإيمان ويجنبهم من الكفر
والعصيان وإذا كان من فعل العبد فلا فائدة في السؤال إلا مجازا وأجيب عن ذلك بأن
قالوا المراد منه السؤال الرغبة إلى الله تعالى في الإقرار على الإيمان وهذا العذر لا يخفى بعده
من جهتهم لأن تجنبهم الكفر فإن القدرة على الإيمان قدرة على الكفر والقدرة على الإيمان
حاصلة فكيف يطلب الحاصل ومن دعوات النبيين صلوات الله عليهم إبراهيم عليه السلام
ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك وقوله واجنبني وبني أن
نعبد الأصنام فإن كان معنى تحصيل الإيمان أن تخلق القدرة عليه فمن تحصيل الكفر تخلق
القدرة عليه وإن كان معينا على الإيمان بذلك فيلزم أن يكون معينا على الكفر بذلك
وذلك أن التكليف عندهم لا يتعلقه إلا بعد الاقتدار ويستحيل أن تسلب القدرة
فإذا كان الأمر على ذلك عند أهل المعتزلة فلا معنى للرغبة والسؤال وإذا ثبت كلمة
الأدلة التي تقدم أن الأفعال للعباد والدالة على أن الأفعال من الله فيجمع بينهما بما
ذكرنا فإضافتها لله تعالى على معنى الخلق والاختراع وإضافتها للعبد على معنى الكسب
ويستقيم معناه إن شاء الله ومما تمسك به أن يكون على مذهب المعتزلة أن العبد
أحسن خلقا من الله تعالى لأنه خالق للحسن على زعمهم وهي أحسن من خلق الأجسام
وهو مناقض لقوله تعالى فتبارك الله أحسن الخالقين قلت هذا على مذهب
المعتزلة أن الخلق مبني على معنى الاختراع فيلزمهم هذا وأما إذا أطلقنا الخلق بمعنى
التقدير كما تقدم فلا يأتي هذا والله أعلم قلت قالوا القدرة على الإيمان أحسن منه
إذ لولاها لما وجد فيلزم من هذا أن القدرة على الكفر أشر من الكفر فإنه المقترح بمعنى أن
هذا لازم لهم لأنهم يقولون الكفر قبيح فلا يفعله الله تعالى والقدرة عليه هو الخالق
لها فيلزم على ما سبق أن القدرة على الكفر أشنع القبح من الكفر وقد قالوا إنه لا يفعل
القبائح فإن قالوا إذا لم تؤثر القدرة فلا يكون فرق بينها وبين العلم قلنا لا يلزم

فما شئت انحصر التعلق من غير تأثير في عموم التعلق فعليك بأن الظن والشك والوهم والعلم

تتعلق ولا تؤثر وبينها فرق بالتي دركه انه يشترك في التعلق من غير تأثير وقد

تمسكوا به أن قالوا إذا كانت القدرة الحادثة لا تؤثر فتكون كالعلم فيتعلق بالألوان

والطعوم والروائح كما أن العلم يتعلق بها ولم يلزم أن يتعلق بالقديم كالعلم إذ امتنع

أن يتعلق به صفات التأثير وأما الصفات التي لا تؤثر فلا مانع من تعلقها به بالقديم

أجاب [illegible] أهل الحق بأنه لو قال ما دليل صحة هذه الدعوى أن القدرة إذا لم تؤثر

يلزم عموم التعلق فهذا يحتاج إلى برهان وما الجامع بين القدرة والعلم أجابوا

بأن قالوا الجامع عدم التأثير فلنطالب الذي ذكرتم بأنهما إذا اشتركا في عدم التأثير

يلزم العموم في التعلق ثم نستفصل ونقول فإنه تشارك العلم في عدم التأثير وهي

مختصة في التعلق على الحكم ثم الزمهم أصحاب الإمام في تعميم [illegible] أنكم

قلتم بشيئية المعدوم وأن الأشياء ثابتة في العدم على حقائقها منفية عن الوجود

في ذلك وأن المؤثر إنما يؤثر في الوجود لا غير ومعنى الوجود عندكم في جميع الأشياء

معنى واحد والتكليف يتوجه بأن تؤمر ولا تؤمر بما توجه خصوصيات الأفعال كقوله

أمر الله ولا تشركوا به شيئا وقيل لا تغضب وإذا كانت هذه الخصوصيات هي مناط

النهي والأمر والمدح والذم والتحسين والتقبيح ومتعلق الثواب والعقاب بتكليفه

إنما لزمهم على أصولكم بأن الأفعال في هذا الوجه ليست مقدورة للعبد لقادر قديم أو

حادث والذي يقدر عليه هو محض الوجود وهو قضية واحدة في الحسن والقبح لا يتبع

فعاد الإلزام عليهم الإلزام الثاني أنه إذا أنكرتم جملة التأثير وهي محض

إعطاء الممكن الوجود وهو التخليق في الموجودات وجب أن تقولوا بعموم قدرة العبد

وأن تكون صالحة لإيجاد كل ممكن من الجواهر وسائر الأعراض والمقدورات والإرادة

وخلق السموات والأرض قال الشيخ [illegible] وكل ما يلزم المعتزلة

من كل الإشكالات

من الاشكالات وتكليف المحال فيعود ما اورد عليهم من وجهين الاول ان ما علم الله
تعالى انه سيوجد كان واجب الوقوع وما علم الله انه لا يوجد كان ممتنع الوقوع والثاني
ما ذكره انه ان لم يوجد معه الداعي امتنع الفعل وان وجد وجب فيتمكن جميع الاشكالات
واردة عليهم قال الفخر ولهذا كان واحد من اذكياء المعتزلة يقول هذان السؤالان
هما العدوان للاعتزال ولولاهما لتمت الدست لنا انتهى قال ابن عباد في قوله تعالى
والله خلقكم وما تعملون هذا دليل لاهل السنة ان الله خالق افعال العباد خلقكم
وخلق عملكم ولكن الزمخشري ههنا كلام ما انزل الله به من سلطان انتصارا لمذهبه القبـ
ـيح حاصله انه جعل ما موصولة فان التقدير عنده والله خلقكم والذي
تعملونه من الاصنام ونفى ان تكون الاعمال مخلوقة لله تعالى الله عما يقول الظالمون علوا
كبيرا بل تعين كونها مصدرية وذلك انهم لم يعبدوا الاصنام من حيث كونها حجارة
ليست مصورة ولو كان كذلك لم يتعانوا على تصويرها ولا اختصوا بعبادتهم حجرا دون
آخر فدل ذلك انهم انما يعبدونها من حيث اشكالها وتصويرها وهي من عملهم وفي
الحقيقة انما يعبدون عملهم فقامت الحجة عليهم بانهم وعملهم مخلوق لله تعالى فكيف
يعبد المخلوق مخلوقا مثله ومع ان المعبود كسب العابد وعمله فظهر ان الحجة قائمة
عليهم على ان ما مصدرية واما قول الزمخشري ان ما موصولة وان المراد بعملهم عمل الاشكال
لها فيما لعله المخطط فانه مفتقر الى حذف مضاف فيكون التقدير والله خلقكم وما
تعملون شكله وصورته وما لا يقدم رتبا بعد ذلك لا يحوج الى حذف بخلاف توجيه اهل السنة
فانه غير محتاج الى حذف اصلا ثم ان الزمخشري جعل المعبود هو نفس الجواهر وكيف
يطابق توبيخهم لبيان ان المعبود من عمل العابد مع موافقته ان جواهر الاصنام ليست
من عملهم فما هو من عملهم وهو الشكل والتصوير ليس معبودا لهم على هذا التاويل ومالا
وما هو معبود لهم وهو جواهر الصنم ليس من عملهم فتامل ذلك انتهى قلت

بعد هذا قوله تعالى أتعبدون ما تنحتون أي تعبدون نحتكم ولا يجوز أن يقال أتعبدون
ما تنحتونه لأنه يحتاج إلى حذف أي ما تنحتون صورته ولا يجوز ذلك كما أشار إليه والنفي
كما تقدم فإن قال قائل فما معنى الكسب الذي تعلق به المدح عندكم والذم والثناء
والتشنيع والثواب والعقاب شرعا وعقلا قلنا الكسب عبارة عن تعلق القدرة
الحادثة بالمقدور في محله من غير تأثير وتقدم جميع الحركة ثبوتا القدرة بل بلبه في نظره
هناك والجنة نعوجها ويكثر في القرآن قال الله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت
والمعتزلة لما نفوا ردا من مذهبهم فلم يبق رسّا كلام الأصحاب فقال الأشعري لا تأثير لها
أصلا لا من شيء بما هو في محلها ولا تولد فيما خرج عن محلها وهذا هو الكسب الذي يعضده
أدلة السمع والعقل كما تقدم وذهب القاضي فيما نقل عنه إلى أنه تؤثر في أخص وصف
الفعل في الحركة من حيث كونها حركة تنقسم إلى صلاة وغصب وسرقة وغير ذلك وهذه
الوجوه منسوبة للعبد كسبا وأصل الفعل منسوب إلى الله إيجادا وإبراما وبهذا
يندفع ما يشغب به المعتزلة من تعذر ورود الخطاب بالتكليف وحسن المدح والذم
والثواب والعقاب فإن جميع ذلك يتعلق بخصوص هذه الأحوال وهي مكسوبة للعبد
مع اعتبار أخص وصف المعلول بعينه وانظر قول الشيخ سنا في بقول الأشهب
وما أعلم زعمه ما طار إليه القاضي موافق لفظا بالعدل والشرع وفي بزعمه أخص نعوت
معنى الحركة من حيث هي حركة تنسب إلى الله إيجادا واختراعا وبدل من ذلك يعلمه بجميع
وجوهها وأنه لا يفعل في ذاته ولا ينتصب بها أنه تصادف بما بدل تصادف إليه من العبد
من حيث خصوصها فيقال أوجدها وأحدثها ولا يقال إنه متحرك بها وتنسب إلى العبد
من حيث الخصوص وهو كون ذلك الفعل صلاة أو غصبا أو سرقة ولا تأثير لقدرة العبد
إلا في ذلك الوجه ولا يشترط علمه بها من كل الوجوه وذا أنه قيل جعله وكسبه
وتكون جهة له جهة الشرك كما تلونا صاحب بأن تصلية مرفوع على خلافه صحيح

مسئلة الكسب

معينه

بخصوصية وحيثية وذلك الوجه هو المكلف به وهو الذي توجه الطلب به وفيما هو الاشرف
وهو المقابل للثواب والعقاب والمدح والذم لا موجب انه موجود فان ذلك الوجه
لا تكليف فيه لا بفعل حال وهذا اعدل من قول المعتزلة فانهم ابتنوا الاشياء
على حقايقها في العدم والفاعل لا يفعل فيها غير الوجود عندهم وهي حال التكليف معقولة
بخلاف الحقايق والتكليف لم يتوجه بطلب تلك الذوات بل الخصوصيات وباعتبارها
حسنت لا بعقل او قبحت على تلك الخصوصية ورد المدح والذم لما توجه به التكليف غير
مقدور للعبد عندهم والذي يقدر عليه لم يتوجه به التكليف بخلاف ما ذهب اليه القاضي
فكان ما ذهب اليه القاضي كما يقال القضا بالمعنى حقيقة في العقيدة وقال مثل هذا ذهب
الاستاذ انه ينبغي الحال او يعبر عنه بالوجه والاعتبار وهو ما ذكرناه وان كان ذا ارتباط
لمذهب الشيخ ودافعا لما التزمه التكليف بالمحال يتعذر انه لا يكون للعبد تأثير كما
ذهب اليه الاشعري ومن وافقه حيث قالوا للاشعري ان حاصل التكليف افعل
ما انا فاعله او افعل يا من لا يفعل الا انه ضعيف فان محض الفعل والخلق به
في نسبة ساير الممكنات الى الله تعالى ايجادا وافنا وتاثيرا فعاله وان نسبتها الى
ساير الممكنات نسبة واحدة وليس بعضها باولى من بعض وذلك يحكم فيما ذهبوا اليه
العبد فان هذا الوجه اما ان يكون ممكنا او لا فان كان ممكنا وجب اضافته الى الله تعالى
وان لم يكن ممكنا امتنع نسبته الى قدرة تامة فضلا عن الحادث لزم لان ذلك الحال لا يتصور
من العبد فعلها على حيالها الا ما لم يوجد الله تعالى تلك الذات ومتى وجد الذات فلا
يتصور من العبد تركها على زعمهم فيكون اجبريا لا انهم وهذا على مذهب الاستاذ اشد
ان الذات والوجه والاعتبار يكون في العقل بحيث يمكن الفصل بينه بان يثبت في الخارج
ما لا يثبت في العقل ووصل الامر في اخر عمره الى ان نفى الحادث ثم ... من اهل
العلم كما تقول المعتزلة بالاستقلال بل على افراد قدرتها الله تعالى وقال ان هذا المذهب

هو ابداع لمحاسن المذاهب كلها بأن القدرة اذا لم تؤثر بوجه امتنع التكليف
ولا تخصيص بعض بثواب ولا عقاب كما ذهب اليه المعتزلة وفي اثبات ذلك ما يدرأ هذا
وحيث قال ان العبد لا يفعل الا ما قدر الله تعالى او ما شاء ان يوقعه الجاهم لم يلزمه
ما لزم المعتزلة من جعل العبد ... وهو ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ولا المحذور
اللازم من تعذيب ... وما ادري ... لا يخلصه من الجبر فان العبد اذا كان لا يوقع الا ما خصص
الله او قدر ان يفعله فيعذر لكونه لا يأتي منه الفعل بغير ذلك وان اراد الله ذلك فلا
يأتي منه الترك البتة فالجبر لازم له قالت الجبر شرع الدين وانا ان الانسان
مجبور بنفسه ... بعض الافاضل ان ... على صلاحية البنية مجبور بنفسه لانه لا
يستقل بدون اعانة الله تعالى كما قال الشيخ انه لا ... واياك نستعين ... فالمنفرد
عليه ان يسلموا ... فلا ... الله ... للايمان وان الفرق
بين المخترع والمكتسب ... عنده ... ان الكسب فعل ... العبد ... والاختراع
فعل ... بلا ... ولا استقلال ... الموصوفة بالحركة ... والله
تعالى ... بعض ... الله ... نظر الى اول
... الجبر ومن نظر الى ... الحالة الوسطى ... الاستقلال
ومن نظر الى ... معنى الاختراع والكسب معا ... ولا ...
... على ان ... لاشاعرة
لقوله تعالى لمن شاء منكم ان يستقيم اثبت للعبد مشيئة ثم قال وما تشاءون الا ان
يشاء الله **مناظرة** ... رجل الى علي رضي الله عنه
فقال له يا امير المؤمنين اخبرني عن القدر فقال طريق مظلم لا تسلكه ثم اعاد فاعاد ثم
اعاد فقال بحر عميق لا تلجه ثم اعاد فقال ايها السائل ان الله خلقك كما شاء او
كما شئت فقال كما شاء فقال ايها السائل ... الله مشيئة او دون مشيئته او

دون

دون الله مشيئة فان زعمت ان لك دون الله مشيئة فقد اكتفيت بها عن مشيئة الله
وان زعمت ان لك فوق الله مشيئة فقد زعمت ان مشيئتك غالبة على مشيئة الله
وان زعمت ان لك مع الله مشيئة فقد ادعيت الشركة الست تسأل ربك العافية
قال بلى قال فمن اي شيء تسأله من البلاء الذي ابتلاك به ام من البلاء الذي ابتلاك به غيره قال
من البلاء الذي ابتلاني الله به قال الست تقول لا حول ولا قوة الا بالله قال بلى قال
فتعلم تفسيرها قال لا فعلمني يا امير المؤمنين قال تفسيرها ان العبد لا يقدر على طاعة الله
ولا تكون له قوة على معصية الله الا بالله ايها السائل ان الله تعالى يسقم ويداوي
منه الداء ومنه الدواء اعقلت عن الله قال نعم فقال علي عليه السلام الان اسلم اخوكم فقوموا
فصافحوه، ثم قال لو ان رجلا من اهل القدر اخذته برقبته فلا ازال اجأ رقبته حتى
اكسرها فانهم يهود هذه الامة ونصاراها ومجوسها انتهى من كتاب الحجة. ومما
نتم به هذا البحث الكلام في التولد وقد زعمت المعتزلة ان العبد يوجد فيما خرج عن محله بطر
يق التولد قالوا والتولد وجود حادث عن مقدور بالقدرة الحادثة كحركة الحجر مثلا فانها
متولدة عندهم عن المقدور الذي هو حركة اليد بالقدرة التي في اليد ومن ثم لم ينفكوا عن مذ
هبهم الذي ابطلناه، قالوا ولولا ذلك لما امكن ان ننسب اليه ويمدح عليه ويذم
ويعاقب ويثاب وهي خارجة عن محله كالقطع والجرح والاتلاف والقتل فيجب
ان تكون فعله اثرتبت على طريق التولد وعدّوا المولدات اربعة منها اولها المولد
للالم والنظر المولد للعلم والتقرب على وجه مخصوص كتقرب الشمع من النار ونحوه
والمطلوب الرابع وهو الموجب للصوت الذي هو الاعتماد او الحركة بزعم ابو
هاشم ان الموجب الاعتماد وزعم الجبائي ان الموجب الحركة وهذا المذهب مبني على مذهب
ارباب الطبائع فان السبب عندهم موجب اثره الا ان يمنعه مانع والمعتزلة لم
تزعم ان السبب المولد يقتضي اثره الا ان يمنعه مانع ولم يطرد حكم العلة

العقلية فانه لا يصح ناقض مقتضاها عنه وإذا ثبت أن الله تعالى خالق كل شيء بطل
التولد وعند النظام أن المولدات ما يفعله الله تعالى على أنه فعله ولكنه خلق بطباعها
وهي تقتضي لذواتها أثرها ونقل عن حفص الفرد منهم أن ما يقع مباينا لمحل القدرة مما
من اختيار السبب بعده فهو فعل لمحل السبب كالقطع والعصر وما لا يقع على وفق اختياره
كالهوي عند الرمي لجهة فليس من فعله ونقل الإمام في الشامل الاتفاق بين
المعتزلة على أن المتولد يضاف إلى محل السبب ويوصف بما تقدم واختلفوا في وقت تعلق
القدرة بالمتولد فذهب أكثرهم إلى أنه لا يزال مقدورا إلى حين وقوع سببه فيجب حينئذ
به وينقطع تعلق القدرة عنه ومنهم من قال إنما ينقطع تعلق القدرة عنه إذا وقع وأما
وجود سببه فلا يمنع كونه مقدورا واتفق جمهورهم على أن الألوان والطعوم
لا تقع متولدة وذهب ثمامة إلى أن المواد التي سموها بالمتولدات وقعت من غير فاعل
من البتة وهذا يقدح في دلالة وجود الصانع وذهب معمر إلى أن جميع الأعراض واقعة
بطباع الأجسام واستثنى الإرادة فقال تقع بفعل الجسم وما عداها من الأعراض
تقتضيه الأجسام طبعا فلا فاعل له خلا الإرادة واتفقوا على أن المولدات كلها خارجة عن
محل القدرة إلا النظر فإنه يولد العلم في الذات ومما تمسك به الأشعري في
نفي التولد أن قالوا هذه الأفعال التي حكموا عليها بالتولد إما أن تكون مقدورة
لفاعل السبب أو لا والثاني باطل لأن المتولدات مقدورة لفاعل السبب فالأول لا لأنها هو واجب
عند وجود سببه فلو كان مقدورا لفاعل السبب لزم وقوع أثر بين مؤثرين وإنه
كان وإما أن كانت غير مقدورة له فإما أن يكون لها فاعل غيره أو لا والأول تسليم للمسألة
لنا والثاني يقدح في دلالة احتياج الصنع إلى الصانع قال إمام الحرمين واختلفوا
هل يقع تولد في فعله تعالى أم لا فذهب طائفة منهم إلى أن التولد لا يقع في أفعاله
تعالى لأن قادريته بالنسبة إلى الممكنات على حد سواء فالممكن بعضها بالمباشرة

وبعضها

وبعضها بالتولد وذهب بعضهم الى ان ذلك يجري في حقه تعالى فتقع افعاله متولدة عن
اسباب خلقها فيها قال وهذا افضى بهم الى اصولهم واتفقوا على ان الجواهر لا تقع متولدة وتتعلق
ودونها من الله تعالى غير الذي ابتدأ الله افعالا متولدة عن اسباب اختلفوا هل يجوز
وقوع امثال المتولدات من الاسباب دونها مقدورة من غير وسائط فصار صائرون من
هؤلاء الى انه لا يجوز تقدير وقوعه دونه وذهب ذاهبون الى انه يجوز تقدير وقوعها
من غير سبب واتفقوا على ان الموت مما لا يقع مقدورا لنا من غير وسائط الاسباب وحقيقة
مذهب ابن الجبائي ان الاعتماد يولد الوهاء وهو عبارة عن تعري بنى الاجزاء. وتطرق البناء
المستمر لفقد الحياة والغرض من هذه المذاهب التي هيأنا للرد عليهم وذهب بعض المعتزلة
الى ان الارادة تولد افعال القلوب من العلوم والاعتقادات قال امام الحرمين والذي
صار اليه معظمهم ان المتولدات اعتماد وحركة وسكون وعلوم وتأليف ووجود الالم
ولا مزيد على هذه الاجناس وما يولد ويتولد كالاعتماد وهو يولد ايضا اعتمادا او حركة
والوهاء يولد الاعتماد وهو يولد الالام والعلم تتولد ولا تولد والنظر يولد ولا
يتولد وكذلك الحياة لا تولد ولا تتولد واجمعوا ان الارادة لا تقع متولدة اصلا
وصار صائرون منهم الى ان جميع افعال القلوب يجوز ان تقع متولدة عن الارادة
واستثنى بعضهم ابطال العلم والارادة هذا بيان مذهبهم ومعتمد اصحاب التولد
ان الافعال تقع على حسب الدواعي والقصود كما تقرر فانه اذا اراد دفع شيء دفعه
وان اراد رفعه ارتفع له الحجر ذلك فيه استدلال على انه من فعله بطريق التولد
والجواب انا نقضنا هذه الشبهة فيما تقدم من ادعائهم تأثير القدرة
مباشرة وهو ما تقدم ان خروج الارواح من الاشباح على قصد الدواعي ويستمر من تلقاء
بعقل وقد يقصد رفع شيء ولا يرتفع له وقد يقصد الى الحج فلا يحصل ولم يستمر هذا
وابطال تدعي المقصد افعال السكر والغافل كما تقدم وهم يقولون انه فعله

قوله بطرو عوارض الريبة وذلك انه نفع على حسب الفضل الذي يعلم فيحصل العلم على نسب
الفضل اليه وسببه الريبة فيلزم ان تكون الريبة مولدة ولم يقولوا به ومن شبههم
انهم قالوا لو امسك احدكم حجرا واطلقه ان الهوي الى جهة من الاعتماد الذي فيه من فعل الله سبحانه
ويجوز في العقول ان لا يحصل وان يحصل الهوي لاشتغاله على الجهة ويجوز ان يحمل الحجر الضعيف
على جهة بعقب الاعتماد وان فعل الله سبحانه نادر لا يتعلق بالاختيار بالاعتماد اصلا وانما
الذي يحصل من فعل الله سبحانه ويلزم من ذلك ان تكلف جهة لا تشبهها العقول وهي
ان لا يتولد شيء من دلالة الا في الاعتماد ويتولد ما يقع على اثر اعتماده تحت ... ويلزم من فحوى ذلك ان من
حرك يده في الشمس وحصل مع تقبل ما فيها من غير ملاقاة ومماسة بين الدافع
والمدفوع اذ لا اثر للاعتماد الا على اصولكم قلنا ومن زعم ان التماس على المحسوس
العقلية عليه بمثابة التحريك نحو الشمس والقمر من غير انفصال وتلاق فقد خرج عن المعقول
وانكر ما ... انجبلت من جبلتنا ان هذه الاشياء تجري العادات بها انكرو
من غير من جبلتنا بالبداهة ولكن لم تطرد العادة بذلك الا العادة في الملاقاة والتماس
بل اقتصر على ذكر من قطعه ردعا ذكرنا ولا ابطاله وانهم اما ان يدعوا بطلانه ادعيتم
بطلانه ضرورة فان ادعيتم الضرورة سقطت مكالمتكم اذ لا تحاج مع دعوى الضرورة
ثم لا تسلمون من معارضة خصومكم بنقيضها وايضا القضية المشهورة وهي ان الضرورة
لا تختلف بها العقلاء تبطل ما ادعيتم وايضا يعكس دعوى الضرورة وان زعمتم
بادلة العقول على خلاف الضرورة وقد قدمنا الادلة الدالة على ان الله خالق كل شيء
وان ادعوا ذلك بالنظر طولبوا بدليل النقض ولا يكادون يتمسكون بالجمع علما ونظر
بل نحن نقلتم انا نعارض استبعادهم بانه يمتنع عادة مع موافقتهم ايانا فيه وذلك
مثل ان تعلق الرب تعالى قادر على ان يمسك الثقل الا في اد معلقا من غير عماد وسناد في جو
السماء وذلك مستحيل في ... ممكن وامساك الرب له من غير سبب كامساكنا للهاوية

الثاني

الثقيلة بالامرة ولو خبر العاقل بوقوع ما جوزناه لاستبعد على الفور تكذيب المخبر
ولو قال انه ينبغي ان تشرع الجبال الشامخة على مسافة شاسعة اذا اسرع في
نحوها لكان ذلك ممكنا اجماعا واذا انصرفنا الى الاستشعار وسائر صنوف الخرق للعادة
تبين ان ما ذكره من الامور العادية وما يتمسكون به ان قالوا انما يجرون نحوا
يجري نحو التعبير ونظيره ودفعه وتعرف من اجراء الاجرام تقي بعضها ايلاما يا يسوا بالامة
وقد تكشف الشمس بعد تزلزلها في الاشهر الحرم وسائر ما يقع في الاوقات اكل الذي به السرايا
فقالوا واذا زعمتم ان الشيء لا ثاني معروف وانما هي بقدرة الله تعالى فلا معنى للامر بها
والجواب انه تقدم الجواب عن مثل هذه الشبهة في الاوقات فنقول ان لنا كسبا
بالامر به وامر بتحصيل الكسب ان هذه الاشياء يقرونه به عادة ثم نعارضهم في هذا
الوضع بما يطالبون من الاستشعار ومن حول اعتقادهم انه يجب فيعصوا امر دون الامر
بالاشياع الجائع وارواء العطشان وان لم يكن الاشباع والارواء من مقدورات العبد
وكذا يسوغ الامر بتبييض الثياب وتسخير الجبل الذي عنه ذلك مما يوافقونا عليه فاذا
قالوا الامر بهذه الاشياء امر بمقدمات تستعقب تلك الامور على اطراد العادة
اجبنا بذلك ايضا كما تقدم ومما يتمسكون به ان الادراك اثار للعلوم والامر بالا
العلم سائغ وهو مستقل من الادراك وابطال الادراك يسوغ الامر به وهو غير مقدور
وقد زعمتم انه لا يؤمر الا بما كان مقدورا فان قالوا الامر بالادراك امر بالتحديق
فلنا كذلك نقول في الامور المتعلقة امر بما يتوقف عليه في مجرى العادة ومما
تمسكوا به ان قالوا اللغة واردة بان التحري متحرى حقيقة فينبغي ان يكون المحرك محركا
حقيقة ايضا لان جميع الافعال ليست من مجازات اللغة فانهم من يقول المحرى
والحامل ونحوهما فاسم ما دلت عليه من الحمل والتحريك بالعامل ومنهم من ذا الا بالعامل والمحرى
فاذا قلنا بهذه الكلمة يعني فلا اشكال واذا قلنا بالاولى فقال العلم ربما فعل يتعلق

بالعين والبضع اقامة معنى به كقولك سببت فلانا وكلمته الى غير ذلك قال امام الحرمين
ولست استجيز التمسك بذلك فان قول القائل حمل فلان شيئا اي هذا البحر ولا ينبغي
للمحصل ان يجتزي بالمعارضات اللفظية وقد ذكر القاضي ان الحلف ينتصب يكون
كلاما وقد يكون الكلام قائما به وقد يكون فعلا قائما بغيره كقتل الجنين قال امام الحرمين
وهذا عندي نظر فان صورة الفعل لا تكون كلاما قال امام الحرمين ومما يتجه في ذلك انه لا ننكر
ان تكون العرب قد اعتقدت وقوع المسببات بالسبب فعل الدوام على اللغة على هذا
الاعتقاد وهم مصيبون في الوضع وهذا كتسميتهم الاملاك التي تجلب عبروها
بالوضع صحيح وان كانوا اخطؤوا في المعتقد انتهى قلت انظر هل في الجواب ان
الاطلاقات اللغوية لا مدخل لها في المعاني العقلية من حيث التحقيق العقلي والاستدلال انما
اذا لم تخالفه ادلة العقول وهذه الامور التي ذكروها حقائق لغوية وليس من شرط
الحقيقة اللغوية ان تطابق العقول الا ترى انهم يقولون في مات زيد ان زيدا فاعل حقيقة
وكذا مرض زيد وكذا اصح زيد وكذا اخلق الله الاشيا فالحقيقة اللغوية في هذا
الاسناد اعم من الفاعل الحقيقي الذي نص عنه الاشيا حقيقة فاي مدخل للا
فيما نحن فيه وانظر ما تقدم من قولهم ان كلام الله تع يطلق على اللفظ العربي حقيقة
لغوية مع ان الحروف والاصوات لم تقم به قطعا والله اعلم ثم قال امام الحرمين فان
تمسكوا بالاطلاقات التي عنت في عرضة للتاويل ولا معنى للتاويل بعد وضوح السبيل
فان تمسكوا به لفظا عربيا قلت يعني به فيما جيء به الى ما تقدم على اطلاقات التي
ومن يقول الاطلاقات التي عربية في حقيقة في معناها مجازا تقدم ان حقيقة
لغوية وقد يقول الاسكافي انه قال لو كان ما يقوم بمحل القدرة خارجا عن القدرة
بلا استثناء لزم ان يكون كل ما في محل القدرة مقدورا فيلزم مقدور كذلك ما يقوم بمحل القدرة
بنفسه اي مقدور في نفسه مقدور واجاب امام الحرمين بانه دعوى بلا جامع

وهو

وهو مطالب بدليل يشهد له ولكن بعد ذلك من وراء المنع ومما يتمسكون به أنهم يقولون
من أهل العلم أن القتل قائم بالقاتل ولو جاز مقتول لا يقوم به قتل جاز تسمية بالحركة قال
أهل الحق وهذا من الطراز الأول وهم طالبون بالدليل القاطع الجامع بين كل النوع والأصل
المستشهد به ثم النقض عليهم بالمقدور فإن القدرة إنما يقوم بالقادر لا بالمقدور
ومن ذلك المعلوم والمذكور والمراد فإن العلم بالعالم والذكر بالذاكر والإرادة بالمريد فإن
ضربوا أمثلة التعلق فهي مثل هذا ومما يتمسكون به أنهم يقولون إن الحقائق
ومن جملة الأسماء لا تختلف شاهدا وغائبا وإذا حكم بتسمية من قبل قتله فالقتل
يقوم بالمقتول ولذا إذا قيل قتل زيد عمرا وجب فاعل القتل بالمقتول لكون حقيقة القتل
على وتيرة واحدة شاهدا وغائبا قال الإمام الحرمين وهذا من هذيانهم ومن أراد أن يتلقى
إطلاق الشرع فائدة من التفقه فيه يبتغي الشيء من غير معرفته ثم لا يعقل قاتل شاهدا
إلا ممن يقوم به سبب وإن لم تسمه المعتزلة قتلا فإن ترجم تعلق لا يسمى فاعلا فهو يتعالى
عن قيام سبب به وإن كان المتعال مع اسم القاتل يعني عن ذلك فهذه أصح شبههم
وتحقيق الآن نذكر بطلان التولد فالجملة إذا ثبت أن القدرة الحادثة لا يعلمه
التعلق والعلم للتعلق بالإمكان فلا فرق بين مقدور ومقدور وتعرضت الدلالة إلى ذلك
بعد بطلان التولد قوله أصل قال قائل إن قيل لكم تعرضوا إثبات سبحانه بالا
خترع فما دليلكم على أن القدرة الحادثة لا تتعلق بالأجسام كسبا قلنا هذه الطلبة
تنقضا ولا مستروح بها للمعتزلة فإنهم يشاهدون بدليل على ذلك هو الدليل على
خروج الألوان والجواهر عن القدرة الحادثة وقد تقرر ذلك في خلق الأعمال وتلك
الدلالة هي أنه لو كانت هذه الأشياء مقدورة لا حسسنا بالعجز عنها لا أن الخالق
لا تخلو منه أو عرض وتحرك لا كشف عجزا والعجز من الصفات المتعلقة لا ترى أن الزمن
يدرك عجزه من زمانته وتحرك المرتعش فإنه فرق بين المتصف اللون القائم بنا وبين

نسبة الحركة الرعشية الى ايدينا وارجلنا فقال في الارشاد وايضا فنحن ندرك الكون
عرضا وبالصحة ان هي سوى كونه بحيث يعتبر اولى كل حي لذلك فاذا لم يزد حي على ما
دان وبالاقتدار عليه فقطعنا في وجه عن قبيل الضروريات والله الموفق فرع
يتحقق من مذهب الشيخ ان المتولد يقع ضرورة وان من السبب فاعله والقدرة المتعلقة
بالسبب فرد على المسبب فينبغي ان يكون القادر على السبب قادرا على تركه باعتبار
ما يقع مباشرة فان القادر على الشيء قادر على تركه وموضع الاختلاف اتحاد القدرة وتعددها
اصحابنا المعتزلة فانهم يقولون القدرة الواحدة تتعلق بالفعل المباشر بها وتركه المحاولة
واهل الحق فرعوا ان ... على تعدد القدر ومن يفعل لهم فاعل السبب يجوز ان يكون قادرا
على المسبب بحسب اقتداره على السبب ثم يلزم من قوة ذلك ان يكون اقتداره على السبب
على المسبب بمثابة اقتداره على تركه حتى يغرم العتق على ما يقطعه قادر على نقيضه آيه
وهو قادر على ترك التعريض وهذا ما استشعر منه ... الابياري واجاب
الجبائي بان قال المسبب قادر على السبب وتركه وزعم ان ترك المسبب هو ترك السبب
الذي يضاده اجاب الجويني بان من الاسباب ما لا ضد له كالاعتماد اللازم والنظر
على اصولهم فاذا فرض القتل به سبب لا ترك لمسببه فلا يتمكن من التعليل بها
فالله ومن الاسباب ما يتقدم على مسببه وترك كل شيء يقارنه وقت وقوعه بدلا
منه اذ لا يكون الكون تعذرا وترك الكون في الحقيقة فاذا تقدم السبب كان تقديره
ضربه في وقت تقدمه على البدن والمسبب متأخر عنه بوقت او اوقات فلا يتحقق ان يكون
ترك السبب تركا له ... مذهبه فيما التزمه من ان الشيء يضاد المتولد بكيفية
وترك السبب لا يضاد المسبب فيكون تركا له وبيانه النهي ان يقوم محل المقدور
متمكنا واغلب المسببات لا تقوم بمحل السبب فقد بطل ما ذكره من هذا الوجه
ثم لم يستقم الجبائي ما قاله ... الزم فانا نقول القدرة عندكم تتعلق بالضد

المباشرة

الباقي وللسبب فرعين فصل السبب فيتعلق القدرة به ثم لا الخير في تسميته
تركا او ما امتناع من تسميته وممّا يبطل التولد انهم قالوا اذا ترك الناظر النظر
فلا يتولد العلم بذلك فيقول الخصم من يتكلم ومن يعلم من يزعم ان ترك النظر يولد العلم كما يولد
ابتداء النظر فان قالوا لو كان ترك النظر مولدا للعلم لولده ولكن مع الترك
شبهة اذ الترك مع الشبهة بلا بدا الترك دونها قلنا اما المانع من المصير الى ان
الترك مولدا للعلم ويقال بان الشبهة مانع من توليد العلم فانه من الموانع التي لا
يوجد معها المسببات وان وجدت اسبابها فان قالوا ليس ذلك شبيها بما نحن
فيه فان الشبهة التي صورناها لا تتعلق بما ترك النظر ولا منافاة
بينها وبين النظر اجاب امام الحرمين بان هذا باطل بجملة من وجه
احدها ان من نظر نظرا تاما فيه شبهة مادام محيطا بأركان الدلالة من غير خرم
شيء منها ومن نظر ثم توجهت عليه الشبهة وحار فيها فانما ذلك من اجل انه اخل
بأركانها او غفل عن بعضها بعد ما حاط فيه وانه يوضح ذلك ان الذي يعلم وجه دلالة
الدليل لابد ان يكون عالما بالمدلول قالت المعتزلة التولد فعل فاعل السبب
وهذا ان حقق لم يكن له حاصل فان سائر الموانع يمتنع ان يكون اثرها في الموانع بين فرض دون القول
بتأثير السبب فيه امتناع تأثير القدرة فيه وقول القائل هو يؤثر فيه بواسطة
السبب يؤول حاصل القول فيه الى انه فعل سببه كما ان الباري تعالى عندهم فعل العبد وهو
مخترع لفعله ولم يكن فعله فعلا لله عندهم غير انهم استحيوا ان يقولوا فعل العبد
مقدور للباري بواسطة انشاء فاعله لانهم يرون نفي الظلم فقطع نسبة القبائح الى
الله تعالى وهو الذي دعاهم الى نفي الفاعل او وجوب نسبة القبائح الى الله تعالى اذ هذه النسبة
في الحين كهي في الشيء واذا انتفت معقولية ما اضيف الى السبب والفاعل لم يبق الا
تسمية لا تشعر بحقيقة والحاصل ان مذهبهم في التولد يلزم منه نسبة افعال العباد

الى الله تعالى واعلم ان ما تقدم من البرهان على انفراده تعالى بخلق جميع الكائنات يبطل مذهب
المعتزلة في التولد ما يبطله في الباب نفسه ولكن غرض الاصحاب في هذا الباب زيادة ايضاح واحتج
اصحابنا عليهم بان قالوا هذا الذي زعمتم متولدا مقدورا ام غير مقدور وباطل ان يكون مقدورا لانه
وجه ابطاله ان المسبب عندكم واجب عند وجود سببه فلا يصح نسبته الى الفاعل من
الفاعل حصول اثر زائد على ما حصل من سببه والوجه الثاني انه لو كان مقدورا لتأتى من العبد ايقاعه دون
واسطة السبب اذ من قدر على شيء تمكن من فعل ما هو قادر عليه ومن تركه قال اصحابنا
فان قيل لو كان قادرا على المسببات لا يقاعها منه بدون الاسباب فقد التزموا انه لو كان
العبد قادرا على المسببات وفرقوا بين الشاهد والغائب بان الباري قادر لنفسه
بخلاف القادر منا والعبد قادر بالقدرة ورد اصحابنا هذا الفرق بان الاثر في الفعل انما هو
ونحن نقول كونه قادرا لا بوصف القدرة وباطل ان يكون غير مقدور مع كونه فاعلا له اذ الفاعل
على الاثر ان يكون قادرا على فعله وان سلموا انه غير فعل الفاعل للسبب فهو اما ان يكون
له فاعل او لا فان قالوا بفعل لا فاعل له بطل دلالة الصنع على الصانع وان قالوا بان له
فاعلا غير فاعل السبب فتسليم للمسالة فتصح تقول السبب المولد ان كان هو المقتضي
لثبوت ما يولده فلا معنى له الا انه علة فيه لان معقول العلة ما يقتضي ثبوت المعلول
على الحتم بالايجاب وذلك ثابت في السبب وقد فرقوا بينه وبين العلة انه يجوز ان
يمنعه مانع بخلاف العلة فنقول ان اقتضى ثبوت مسببه ان كان يقتضي باعتبار ذاته
فذاته ثابتة له فكيف يصح ان يمنعه مانع وان باعتبار اقتضى عند عدم المانع فيقتضي
عند وجوده وما تأثير المانع في رفع صفة فيه او في رفع ذاته وتلك الصفة اما
صفة نفسية او معنوية والنفسية يستحيل زوالها والمعنوية يستحيل ثبوتها
للاعراض وكذلك فقط يلقون من مذهب الفلاسفة الطبائعيين على ما نبهنا عليه
وبهذا يبطل القول بالتولد لان من رمى سهما وانتهت المنية قبل وصول السهم الى

الرمية

الرتبة ثم انطوى ورده حينئذ ما يتخطى به جرح ولا يزال حاله الى ان يفضي الى الخوف والى
زهوق النفس فهذه الالام والسمع ايذانا بفعل الالامي وقد رتبت بحكامه ولا مزية للعباد
عن نسبته قبل الموت ولا اخيار فان لا يفعلان لا بعد وجودهما من ميت ولو جاز وجودهما من ميت
لبطلت دلالة الفعل على كون الفاعل حيا ثم وجود الفعل حالة عدم الفاعل يمنع ايضا الا
نستدل على وجود الصانع بوجود الحوادث فان قالوا الفعل يدل على حياة الفاعل ويلزم
منه وجود الفاعل حالة وجود فعله قلنا هذا بين ان اضافة الفعل الى الفاعل
وممتنع ضرورة مضاف اليه في حالة امتناع كونه فاعلا اذ الضرورة تقتضي صحة ذلك
ولا امتناع بناقض الصحة ومما يلزمهم ان الموت المتعقب للالام متولد عن فاعل الا
لام فان نسبة تعقب الالام المتوالية المتعاقبة الى فعله كنسبة تعقب الموت والموت
لا الالام واقع ولم يثبتها الجبائي الا نبط عنه الاثر في اجماع الامة في نسبته الى فاعل الالام
وقد اجمعت الامة على ان الرب تعالى هو الذي يحيي ويميت وهو قد نسب الاماتة الى غيره
ويلزمه ان يكون قادرا على ما حيا ابطا على الجملة ما نقض والفرق عندهم على الشيء
قدرة على ضده فهذا نقل المقتضي وقال الائمة في النظام ذهب معظم المعتزلة الى ان
الموت لا يتولد من افعال العبيد وانما يكون القديم قادرا عليه وذهب الجبائي الى انه
يفعل العامل الالام ومن تحامل به نسبته الى مخالفة الاجماع بانهم مجمعون على ان الله تعالى هو
المحيي المميت وقد نصت نصوص الكتاب بتمدحه بذلك فالله تعالى هو يحيي ويميت وقال
ابراهيم ربي الذي يحيي ويميت وقال الجبائي قد قلت في غير موضع من كتابي ان ما يقع
متولدا يجب كون القادر على السبب قادرا على ضده وان لم يكن متمكنا بالمحل المتولد
على البدل بل لا بد من تقدير ضد وان كان قائما بالمحل الغير وهذا يلزمه ان يجعل الحياة
مقدورة على الجملة قال امام الحرمين وقد التزمه بعضهم له شرط هذه المسألة
وهي انهم قالوا القدرة تتعلق على ذلك مقدور بها المحالة واحدة ثم قالوا اذا تعلقت

القدرة ونحوها من أمثال المقدور بالقدرة السابقة فيقع مقدورا بالقدرة الحادثة
التي تنفع العجز فيكون فاعلا مختارا وكذا الموات في الحالة الثانية فيقع مقدورا بالقدرة
مع الموت والعجز من هذا الفصل نقل الزاهد ورأيت كثيرا منه بأن نفس نقلها يغني عن
الاستشهاد عليه بما يتضمن فساده مطلقا لو لا أنا نقول إنا لا نقول إن الميت يفني
فعلا بعد موته ويفني به وإنما يقع الفعل من أسباب متوالية لا على سبيل الاختيار
بل يوجبها الأسباب مثل اندفاع المدافع وتضاف إلى الجملة وقعت الآن الأسباب
يستند بعضها إلى بعض حتى تنتهي إلى الابتداء في حياته فهذا ما نعنيه بكون الميت
فاعلا قلنا هذا ينقض جميع أصلكم إلى حيث أتيتها فإنكم قلتم المتولدات مقدورة
واقعة بالقدرة بوسايط الأسباب ورددتم على من أنكر ذلك وعظمتم النكير على من
أثبت فعلا غير مقدور ثم رجعتم عما أصلتموه وقلتم بأن المتولد يوجبه السبب
وهو معنى إضافته إلى فاعل السبب وهذا القائل منكم صرح بأنه لا تعلق للمتولد بفاعل
السبب إلا من حيث ترتب على السبب المقدور وغرضنا بما نعرضه عليكم استنباطا
قولكم بالحق والتزامكم أن فاعل السبب ليس بفاعل المسبب على التحقيق والذي يذهب
المنصف في ذلك سيان أحدهما أن المتولد بعد موت فاعل السبب فعل لا محالة وكل
فعل لا بد له من فاعل على مذهب هؤلاء فيتعين الخروج أو انتساخ فليكن الميت فاعلا على
الحقيقة أو فليكن المتولد فعلا لا فاعل له على الحقيقة ثم نقول إن كان متولد الفعل
الميت من حيث ترتب على فعله فلتكن الصفات التابعة للحدوث بالقادر من حيث ترتبت
على فعله فلتكن الصفات التابعة للحدوث الحدوث الواقع بقدرته وهذا ما يأبونه جعفر
ووقع الحق ولم ينتقض المراجعي دفعه انتهى وقال في الإرشاد والذي نرده
عليهم أمور منها عدو ناي أنا نعلم تولدا مع أنه واقعة على حسب القصود والدواعي
وذلك أنهم احتجوا بأن هذه الأمور واقعة على حسب القصود والدواعي فمن جعل

العبد

العبد في تحميلهم بهذه الامور التي ساعدونا عليها وهي واقعة على حسب القصود
والدواعي منها الشبع عند الاكل والري عند الشرب والسقم والبرء والموت عند معظم
المعتزلة والحرارة عند احتكاك جسم بجسم على تحامل واعتماد وسقوط الزبل عند الا
قتراح وبعض المخاطب وخجل الخجل ووجل الوجل عند الجهل والتخجيل والتخويف فان
المخترع لكونه عند معظم المعتزلة يتمسك بهذا على انقلاب الهم فيما اثره وهو ثابت في
الاكل والشرب بالنسبة الى تولد الشبع والري وفي تولد الحرارة عند الاحتكاك
وقد ذهب المطبوعون منهم الى ان الحرارة متولدة عن الاحتكاك وهي واقعة على
حسب الاعتماد. وقد ذهب آخرون الى انها متولدة والزمهم على ذلك سقوط النار عن
الاقتراح وفي ذلك اشكال اذ هو نوع اجسام متولدة وهي ليست من جنس مقدور
العبد واذا قلنا بتماثل الجواهر لزم ان تقع جميع الجواهر متولدة وذلك معضل عليهم
وان زعموا ان النار كانت كامنة فيتم كونه بالتولد حركة جسم لا جسم فهذا هو شي
يبقى فانا نعلم ان الحجر والزناد ليس فيه قبل القدح شي وكذلك المرخ اذا تتلى بالمنشار
لا نار فيه وقد قالوا بالتولد فيه النظر فانهم قالوا بتولد العلم وقد فصلناه في كتاب
النظر والزموا ان ترك النظر يولد ضد ما يولده النظر ولا الزام واقع عليهم لا حصول
العلم بعد حصول العلم عقب النظر يغني التوليد وقد ذهبوا الى ان الاصوات لا تقع الا
متولدة فيقال لهم ما الذي يمنع ان تكون مباشرة بالقدرة فان قالوا لا يعقل الصوت دون
اعتمادات لبعض الاجرام على بعض واصطكاك بينها ولو كانت واقعة بالقدرة لوقعت
دون الاسباب فيقال لهم على كل ما وقع بالقدرة وهو قلتم هذا الذي ذكرتموه ليس
تحته طائل فان من قال من اصحابنا بجواز قيام الصوت بالجوهر الفرد منع افتقار الاصوات
الى الاعتمادات وان سلم ما قالوه فلا معتصم لكم فيه اذ لا يستحيل ان يقول الاصوات
وان كانت تقع بالقدرة مباشرة فالاعتمادات تجري فيه مجرى الشرط وهنا

كما ان العلوم والارادات وان كانت تقع بالقدرة وتشترك وقوعها كون محلها حيا فان قالوا
هذا يؤدي الى ان يكون المختلفات تشترك لشيء واحد قلنا هذه دعوى لا دليل عليها
ولا يمتنع اشتراك المختلفات في كثير من الاحكام والذي يوضح ذلك انه اذا لم يمتنع تعلق
مختلفات متعلقة بشيء واحد فكذا لا يمتنع تعلق شيء واحد من شيء وكذا المختلفات ابدان
العلم منه وهو بالحياة والجهل ثم تقول الاعتمادات مع اختلافها مولدة للاصوات فاذا اسم
بعد منها ركة اعتماد اعتماد اي تولد الصوت لم يمتنع ايضا اشتراكهما في كونهما شرطين
وان اختلفا ومما وقع فيه اختلاف بين الشيخين فقال ابن الجبائي لا يقع شيء من المتولدات عن
المجاورة ولا يعرف منعه بين ان محل القادر كقبض اصبعيك او في كل عضو من جسمي تضمه
او في جسمي مع بقي تضم جسمي الى غيري وقال الجبائي اذا كان في محل القادر الواحد يقدر
مباشرة وما كان محسنين مما يعتبر يقع متولدا واستدل ابن الجبائي على ان التاليف
لو كان يقع بالقدرة مباشرة لوقع بدون توسط المجاورة كما يقع غيره من المباشرات دون المتولدات
قال الامام وهذا لا معتصم له فيه اذ لقائل ان يقول التاليف شرطه المجاورة
وهو يقع بالقدرة مباشرة فان قال التاليف اذا وجد في محل قدرتين منفردين من واحد
كالتاليف القائم بين اصبعيك مثلا اذا ضممت الى كل واحد منهما فلم يحصل له
بل هو متعذر متعلق بكليهما لكونه مقدورا للواحد منا بالقدرتين اذ ليست واحدة
منهما اولى من الاخرى قال الامام هذا باطل بما تقدم من الاخذ انهم ان ما بين محل
القدرة ينبغي ان يكون مقدورا على اصولهم ثم نقول بلى قيل انه قائم بغيري فلا يقدر ذلك
في ما منع محل القدرة عليه وليس الحكم بكونه مقدورا الا كونه قائما بغير محل القدرة
باولى من الحكم بكونه مقدورا لقيامه بمحل القدرة ثم نقول اصل الجبائي وغيره ان
السبب الذي له جهة يولد في غير محله كالاعتماد فانه ذو جهة على زعمهم وكلا جهة
له من الاسباب المولدة تختص توليده بمحله كالنظر لما لم يكن مختصا بجهة لم يولد الا العلم

بالمنظور

بالمذكور فيه فهو في محله والمجاورة المولدة للتأليف على مذهب ابن الجبائي لا جهة لها اذا
تجاور جوهران يكون لكل مجاورة ولون التأليف في محلها تتصف بانها ولدت في غير محلها فليس
لم يبعد تعدد التأليف لكل المجاورة من وجه مع قيامه بمحليها من وجه وان كان عكس المجاورة
لانه لم تقم في محله من حيث لا جهة لها فكذا يلزم تحيز التأليف مقدورا بالقدرة مباشرة
من حيث قيامه بمحل القدرة من غير اعتبار القيام بغير محل القدرة من وجه فان قال الامام
والمحققون من ائمتنا صاروا الى ان الصوت عرض من الاعراض وان كان يحصل في الاغلب عند
اصطكاك الاجرام بعضها ببعض الاصطكاك ويجوز وجود الصوت بالجوهر الفرد وذهب
بعض اصحابنا الى ان الصوت اصطكاك الجوهر بعينه والى هذا ذهب القاضي رضي الله
عنه قال الامام ولا معنى لكون الاصطكاك لتوليد الاعتماد الصوت اذ لا معنى للاصطكاك
عند التحصيل الا اعتماد جرم على جرم في حال تماسهما على الفي او سابق ولا اثر لتجرد الجرم
الى الجرم والانهاء من احدهما الى الثاني عند الالتقاء ولا اثر للحيز المتقدم عند التماس واذا تماس
جوهران واعتمد احدهما على الثاني عند التماس من غير حصول المماسة والملاقاة فينبغي
ان يحصل التصويت على الوجه الذي يحصل عند حرد احدهما الى الثاني فيقال له ذلك اذا لم
يكن بين جوهرين سابق جانب زايد ثم تماست فينبغي ان يكون لمن اعتماداتها على هذا
الوجه المعروف ما يتولد من الاعتماد اذا جرى احدهما الى الاخر وهذا واضح في ابطال
ما عولوا عليه ومما يبطل اصلهم في توليد الاعتماد للاصوات ان نقول الطست
اذا نقر كثر الصوت بعد النقر ونفى ان لا اصطكاك والاصوات تتجدد حالا بعد
حال اذا العتماد قد لا يبقى على استحالته بقاء الاصوات ثم نقول الجوهر الواحد يتصور منه
الاصطكاك بان يماس جوهرا اخر فيلزم على هذا ان يصوت ويلزم ان يصوت الجسم الرخو
اذا صادم جسما مثله وذلك كله باطل اكبر ومما اضطربوا فيه ان الالم يعرف
فهم على انه لا يقع الا متولدا في حي متولدا عن الاعتمادات فالم المرء عند بعضه او قطع

كان الاعتماد عليه مولدا للالم، وقد قال بذلك ابن الجبائي في بعض اجوبته مع طوائف
منهم ثم رجع عنه واستقر جوابه على ان الاعتماد لا يولد الالم وانما يولد الوهي والوهي
عبارة عن افتراق الاجزاء فقال الاعتماد يولد الوهي والوهي يولد الالم واستدل على
ذلك بان قال انما تميز الاسباب المولدة عما ليس منها بوقوع المتولدات على حسب الاسباب
المولدة في القلة والكثرة ولهذا سبيل الوهي اذا اضيفت الالام اليه وتحقيق ذلك
ان الضارب يعتمد على جارحة متصلبة مكتنزة من البدن فلا يظهر على عقب الاعتماد
الالم كثير ولو اعتمد على ما يرق من البدن مثل ذلك الاعتماد لكثر الالم وما ذاك الا
لان الرقيق يتسرع الوهي اليه بخلاف المكتنز المتين فقد وقع الالم على حسب
الاعتماد فلزم الحكم بكون الوهي مولدا للالم دون الاعتماد قال [illegible] الامام وهذا الذي
ذكره يجب ان يسلك من اوجه منها ان الوهي متولد عن الاعتماد على زعمه والوهي
المتولد عن الاعتماد على ما يرق من البدن يزيد على المتولد عما يكثف مع تساوي اقدار
الاعتمادات في الوضعين فاذا لم يبعد اختلاف الوهي المتولد مع استواء مقدار
الاعتمادات المولدة له فكذلك لا يبعد مثل ذلك في الالام فان قال الرقيق اقبل للالم
من المكتنز ولذلك تسرع اليه الوهي قيل له هذا بعينه ينعكس عليك في الالم
فانا نقول الالم الكثير يحل بالرقيق من الاجسام لانه اقبل له من المكتنز
فاختلفت اعداد الالام لذلك وان استوت الاعتمادات المتولدة لها فما قاله في
الالام ينعكس عليه في الوهي بعينه قال الامام ومما يخبطوا فيه من الالام ان
الجبائي صار في بعض احواله الى ان تقطيع الاجسام يولد الالام في الجمادات ولا يشترط وجود
قبول من الالام بالاحياء ولا كون محلها ادراكه ونحو الذي عبر عنه بالاحياء وهذا قول
متروك عليه خلاف المتقدمين ولم يتابعه المتأخرون عليه وهو قريب من جحد الضرورة
ولو ساغ ادعاء قيام الالام بالجمادات من الاحياء لساغ لخصومه قيام العلوم والادراكات

ونحوها

وتخصيصها بالجمادات مع المعنى الى ان الجمادات لا تدرك من انفسها علوما ولا رائحة بل كونها
والمراد من ذلك ان يثبتوا انها بالى هذا المذهب كون النفس علة محلا للعلوم وان كان
دون النفس مختلفة بالجسمانية وربما استدل ابو هاشم بان العالم لو كان مختصا بالنفس لكان يوجب
حالا وليس بالمرئية وذلك من حكم الصفات للنفس ونسبتها للجمادات توجب عماية الاحوال
والجملة التي كلها مستند ولو نفي يكون اسم موجبا للاحوال الجمل التي الاعمال منها ...
نزلة بمعنى من الجملة مع قبل الالم بعض اجزائها في الاول وهذا القدر ذكره عبر
تسعير بان الالم يوجب الاحوال فهو احسبه لكان العلم ونحوها وما ذكره من قبيل الكلام
بالجملة يقتضي سريان على اصولنا بان التركيب انتظام كل جزء ان يحل معنى ثم الالوان
توجب الاحوال لجملة لا معنى لها ثم مع انه لا يشترط فيه الحياة وبعد اثر متكلم على
من يقول الالوان نفسها الصفات التي لا يشترط فيها الحياة التي توجب حالا والتي لا
توجبها وكذلك الصفات التي يشترط فيها الحياة التي لا توجب والتي لا توجب حالا فان
الاصل واختلفوا في تولد الالوان فذهب معظمهم الى انها لا تتولد بل تقع ابتداء
للعباد متولدة عن اسباب باشرتها بقدرهم وذهبت شرذمة من البغداديين
والبصريين الى ان الالوان تقع متولدة وعدوا من ذلك ضرب الرجل الناصع
وهو الالوان وسواد السواد مع العرض على ان ذلك عند اجتماع هذه الاسباب
بعض من الله اللون الذي كان قبل الضرب وكذلك لو اعاد الرجل الناصع بخلاف
صح الرجل فقط والذي امتنع من الحكم بتوليد الالوان والطعوم امتنع من ذلك
وهذا المذهب يتأكد في التوليد اذ اللون يجوز عند تصور الاسباب استغنى به عنها ...
الاعتقادات الالوان والطعوم في الصور المعروفة وامثالها وان بعضهم كثير
ما قصر اصل التوليد ... ولوا انما لم يقض بذلك في الالوان لانه لا لون يتولد على
سبب لا اختص به جسم دون جسم اذ جملة الاجسام قابلة للالوان ...

فلو كان اللون الذي في الدبس كامنا فيه لظهر عند تصغير اجزائه كما في ايضا لو ابيضاض
سائر الاجزاء ويلزم هذا من الاجسام فلما امتنع ذلك في بعض الاجسام مع تساويها
في قبول الالوان دل ذلك على ان اللون لا يجب تولده الطلقة ان الامام اورد عليهم ان
قواعد الردعليهم ان تقولوا انكم تنكرون على من يزعم ان اللون انما يتولد في الدبس من حركة
واعتماد انما يجب مخصوصة تتحلل في الدبس تجوز اجزاؤه من اجزاء واجزاء الدبس اذ في
فان قالوا الصحيح ان الفار يظهر في الدبس قبل النضج وكونه مائعا مما على النار وهلا
يبيضوا ان يسيطر ومنه فلنا انما يثبت ذلك لو ثبت ان تركب اجزاء الفار تركب اجزاء
الدبس انما يحصل الا بالنضج حتى يترتب على ذلك تسلط الاعتماد ان وتجعله الى كان
والى ترتيبه وليس يثبت ذلك اصلا بل يعلم تباينهما حسا والدبس اذ انما هي
تعقد على النار حتى يظهر في تركيبه تركب الفار فلا يكاد يبيض ويوضع بالسواد
وقد قال المتكلمون تولد الالوان ان الدبس لو كان لونه متولدا لامكن تبييض
لون الجص فيه بما من البياض فلما ثبت كلون لون الجص دائما اذ لونه من البياض
بفعل الله تعالى قال الامام ولا اولى عندي ان يقال لما امتنع من اصحابي ان المرء
يولد البياض ونحو من الصحابة كما تولد سائر الاسباب سببا تقيا بعضها
وليس لقائل ان يقول لم يولد الشيء من السبب وما هو حرب الى جهة
وجه الكلام وقد قيل بطلان تتولد انه اذا تحرك الاصبع ولد حركة الخاتم مع ان الاصبع
انما يشغل احياز الخاتم بعد انتقال الخاتم وهذا يبطل تقدم السبب على السبب فيتم
في هذه الصورة تقدم المسبب على السبب الذي هو حركة الاصبع واعتماده على اجزاء
الخاتم وهو خلاف المعقول وقد قال بعضهم انه لا يمتنع ان يكون الادراك متولدا عن النظر
والاعتماد في الحدقة عند المعتزلة الاشعرية فانه واقع على حسب الدواعي والقصود
وقد قيل لم يمتنع ان يكون الادراك متولدا عن العلم كما قالوا ان النظر يولد العلم فان الانسان

اذا اراد

اذا اراد حصول العلم بشيء سعى في تحصيله بنفسه وثمة لا يمكن لنا الالتفات اليه بتحريكه وقولهم
يلزم منه ان يكون علم الباري حادثا ناشئا عن تحريكنا لا بخلقه عن سائر الاجسام فان الالزام
بقوا ان يحكم ذلك الباطل على قياس ما علمك بانك اخترت كون الشيء . واما في حسب الداعية
والقصد فلبطلانه لانه يفعل ما يتحقق عليه كم دفعه وربما يمتنع عن فعل لا يلزم
بل ربما الفعل لا يقع القصد ولا يكون عند اعتقادنا لزومه فاما ما التزموه من التخجيل
والتخويف وسائر ما ابطلناه بان ذلك يطلب بلزوم الاثبات بكونه موليا واما الجواب الثاني بانه
بان يعوض سائر ما في ذا الباطل موجود فيما ادعوه مولدا وهو الرمي والجرح ووقع الثقيل ويقوله
اما الرمي فانه قد يصيب الرامي الغرض وقد لا يصيبه والجرح قد يفضي الى الشيء بالزيادة
وقد يفضي الى اخرى ووقع الثقيل قد يتاتى للرافع وقد لا يتاتى له ولذلك قد يتاتى له ومن
لا يتاتي وعلى القسم الثاني لكون الثقيل بنفسه ويبقى بالاعتماد عليه دفعه واذا اراد
رفعه واثقاله اختلفوا فيه فذهب المتقدمون الى ان الاعتماد اللازم كحركة ولذلك
يبقى بعد رفعه الى جهة التصعد وقال ابو هاشم ومتبعوه ليس ذلك بصحيح
ولا بد من زيادة حركة تابعة للعدد الذي كان به في جهة العلية والمتبع قال ومعتمدنا
في التولد انما هو ما نحسه في حصول الاثار على حسب دواعينا وقصودنا ولا شك انا نجد
من انفسنا فرقا بين ما نريد تحريكه بنفسه ولا نقدر على رفعه يلزم ان يكون ما لا تحركه ليس [illegible]
يرفعه وقد اختلفوا ايضا اذا رفع جماعة ثقيلا كل واحد يستقل بحمله فقال الكعبي
ونجاد الصيمري . والطحم كل واحد منهم جزءا ما الثقيل ولا يشق كان فيه حمل
جزء ويذهب بعضهم من المعتزلة الى ان كل واحد من الجماعة يوثر في كل جزء والشيء كذا
قاله وهذا من مذهب بعضهم واما ما ذهب اليه المتقدمون فيما عليهم ما اوردها ابو
هاشم واما ما ذكره ابو هاشم فيعيه اجتماع مثلين وهو لا يلتفت الى ذلك وفيه اي الدليل
كما ابطل الاجتماع المثلين صحيحا بقوله حتى انا نقول اذا ولد اسرع حركة واحدة في

ز بجسم شيئا الا ما يتحرك اذ يلزم منه قيام حركة بجسم وهو معنى حيز، وعند ابطال حقيقة
حركة بالشيء انه زيادة حركات على ما به يتحرك الى ما بين الجهات في جهة انتقص الشيء عن زيادة
انتم واما اختلافهم في الجماعة اذا حملوا ثقلا وكل واحد منهم يستقل بحمله بحيث يلزمه
من القول بانتقال قال [illegible] انفتح وانما ذكرناه لانه يحوم ان نعمى بحاث انه يجب
الجسم يتجزى الى العدد والتي يبعضها انما هو في اتصال رابع فيستحيل الحامل المتبوع
عليه بحيث العباد الجسم [illegible] انه تقع به بعض الحاملين معينا ويبقى ومحل الرابع
جزء منهم ولبعض نصيب جزء ما في [illegible] وهذا الحامل اذا كان بتعدد يستقل بالحمل بجميع
[illegible] وجه [illegible] دون جزء فقال الامر في وجود الاتصال وهذا هو عين الجزء
ثم قيل للآخر [illegible] ما تولد من فعل احد الحاملين غير ما تولد من الآخر [illegible] فان كان ما ول
به فعلا واحدا [illegible] واحد من مؤثرين وهو محال وان كان الثاني فيه رفع الجسم باحدهم
حاصل [illegible] وكفى بهذا التنبيه بغير كرنا الخروج عن كلام
صاحب الكتاب انتهى قلت [illegible] كثيرة والنقوضات الواردة
عليهم متسعة [illegible] استيعابها وعليك بالتأمل [illegible] ما ذكرناه
[illegible] الرد على الخصم واذا بطل [illegible] وبما خرج عن محلها
توجيه النقض [illegible] الى الواحد [illegible] التبيه تنبيه
قال ابن التلمساني [illegible] قال ابو الحسن الاشعري وابو الحسين البصري
ان وجوده عين ذاته ووجوده مخالف لوجود الممكنات لنفسه كما تقدم [illegible]
[illegible] واورد عليه ان وجوده معلوم لنا وماهيته غير معلومة لنا والمعلوم غير
ما هو ليس بمعلوم [illegible] ان يقولوا هو معلوم لنا على الجملة من حيث انتفى وجود الممكنات
او موجود [illegible] وانا لم نعقل وجه المخالفة على وجه التفصيل [illegible] بالمخا
لفة للاول بل المستلزمة [illegible] وعلى ما يقولونه [illegible] الوجود [illegible]

لتي

التزم ان الباري تعالى متميز عن مخلوقاته بصفة نفسية او وجه واختار بعض العقل
اختلفوا هل يصح ان يكون ذلك معلوما لنا او لا فقال بعضهم يمتنع والبعض بالامكان وحكم
بعضهم بالجواز وتوقف آخرون وهذا هو الحق وهو الاولى فسبحان من لم يجعل سبيلا الى
معرفته الا بالعجز عن معرفته كما قال الصديق رضي الله عنه العجز عن درك الادراك ادراك
واحسن ما قيل مع اطلاع لا ادراك لا تحو صفة من ... فقال والدليل ايضا مع
انا لا نسلم ان كل ما يتصف به حادث هو مدرك بحكم النهاية ويستحيل ان
يدرك حقيقة ما لا يتناهى من يدرك ان لا لا سبحانه وتعالى هو الموصوف بالصفات
المتعلقة بما لا نهاية له في التفصيل والعلم به على ما هو عليه يستلزم العلم بذاته وجميع
صفاته على ما هي عليه بوجوه متعلقاتها ويستحيل العلم الحادث ان يتعلق بعلوم
معبرا تلازم بينها الا بعض المتعلقات التي يصح انفكاكها بعلوم متعددة بلو علمه
سبحانه وتعالى مثلا لما هو ليته وهو يتعلق بما لا يتناهى لا يستلزم ان يثبت للعبد
علوم لا نهاية لها كلها حادثة ويلزم ان يدخل الوجود حوادث لا نهاية
لها وهو محال وقد دفعه انا لا نسلم انه يلزم من علمنا ان الله علما يتعلق بما لا يتناهى
ان نعلم تعلق ما لا نهاية له بمتعلق علمنا والكلام هنا فيعني دون التعلق بما لا
يتناهى لا المعلومات التي لا تتناهى كما انه لا يلزم من ادراكنا ماهية الصفة المشتمل
على مسائل لا نهاية لها ادراكنا لمسائل الصفة التي لا نهاية لها ومن زعم انه
معلوم اختلفوا في تعليله فقال الجمهور المعتزلة اخص وصفه تعالى القدم ولا يصح لما
بينا ان القدم وصف سلبي والباري سبحانه وتعالى موجود والسلب نقيض فلا
يكون اخص وزعم ابو هاشم ان اخص وصف الباري تعالى حالة توجب له كونه حيا قادرا
عالما وهي احوال واجبة وابو الحسين المعتزلي لا يعقل من الخالق تعالى في اخص وصف
نفي القدم وعلل كونه حيا عالما قادرا وهي احوال واجبة وخالف المتكلمين في اثبات

العلة حالا ولا يجوز التعطيل فيهم لا يعقل ثبوتها للامور الوجودية واثبت للعلة ايضا
حركة معلولات وقالوا بايرين ذلك وبعضهم جرى اذا ذكر اجمال فمعرض التفصيل فلذلك الحال ثم
يتبين لنا معقولها كما هي ونقل عن الشيخ ابي الحسن انه اثبت صفة البقاء والقدم والعزة
والعزة من صفات المعاني وصفة المعاني يستمر فيها تقرير الزائد على الذات وما يصح
ان تكون صفة معنوية انقسم على كونها صفة لانها خارجة عن الاقسام داخلة ولعل الشيخ
ابا الحسن انما اراد العزة على ما اختص به فما لا يوصف به غير الله سبحانه ردا على الغير
له فتلك صفة تختص بالباري سبحانه وتعالى لا الغير وصفه بما في هذه ذلك
الوقت وحروفه جيم لا وقت بتكلم بها الرب الا لما وفيه ان من جملة ادراك اخص
وصفه تعالى نرى علينا عنه جواز رؤيته تعالى فان الرؤية تتعلق باخص المعاني
وتتبعه العلم بالوجود وذلك ان الرؤية الباري تعالى وغيرها التكلم تتعلق بالوجود
وتتبعه فيما يجري بالعادة العلم بالاخص وما ذكر هذا القائل غير لازم فانا نمنع ان الرؤية
تتعلق بالاخص او يتبع ذلك اخص ادراك الوجود وكم من شيء لنا لا نرى ماهيته ولا
اخص وصفه ولا مانع من ان نرى الله سبحانه وتعالى بالابصار من غير ادراكه بالهيئة كما
يعلم بالقلوب من غير ادراكه به والله تعالى اعلم **فصل**
صفاته تعالى واحدة واحتج الاصحاب على ذلك بانه لو تعددت لتعددت التعلقات لزم دخول
ما لا نهاية له في الوجود وان تعددت بتعدد ما لزم الافتقار الى المخصص وذلك في
ذاته محال وصفاته محال لانه يؤدي الى الحدوث وذلك محال لان القدم من خواص تعالى وقدم
الصفات وقالت المعتزلة على سبيل التعجب من اهل السنة في الامر والنهي
والخبر والاستخبار حقائق مختلفة في العقول ان الكلام واحد مع كونه امرا ونهيا
وخبرا واستخبارا يقتضي كون الحقائق المختلفة حقيقة واحدة وذلك باطل بالضرورة
قال الشيخ ثم ان الذي ذكره المعتزلة من الوحدة مع تعدد الصفات تحت منها على

سبيل

سبيل الالزام للاشعرية وردا للكلام الذي اثبتوه لم يثبتوه فقالوا الكلام اذا
كان جنسا تحته انواع من الامر والنهي والخبر والاستخبار ونحو ذلك فوجود خواص
الانواع المختلفة بل المتضادة للكلام الواحد بعينه متناقض وهو كوجود كون واحد تحته
سكونا ولون واحد سوادا بياضا فان قالوا وان صح منكم ان تقولوا تثبتون خواص الصفات
لصفة واحدة فقولوا ان تعلق صفة واحدة قامت مقام العلم والقدرة والارادة والحياة
فقال الامام الفخر من اجل هذا ان الاقسام كلها ترجع الى الخبر فالامر عبارة عن الاعلام بحلول
العقاب وكذلك النهي واما الاستفهام فانه اعلام مخصوص فيرجع حاصل الاقسام
الى الاخبار وكما لا يمتنع ان يكون العلم الواحد متعلقا بالاشياء الكثيرة فكذلك لا يمتنع ان
يكون الخبر الواحد خبرا عن الاشياء الكثيرة قال ابن التلمساني مراده ان يرد الكل
فيما حملها الى الخبر وهذا بعيد فان الخبر يقبل التصديق والتكذيب والطلب اللازم له
للامر والنهي والاستفهام لا يقبل ذلك وقولنا الامر عبارة عن الاعلام بحلول
العقاب لا يصح فان العفو من الله متوقع حتى في الكلام مع تحقق الامر وقد ابطل
المعتزلة حد الواجب بذلك والقاضي يقول انه لو قدر ورود الامر الجازم بدون الوعد
والوعيد لتحقق الامر وخالفه الامام والغزالي وقال ابن القاضي هو الجاري على
قواعد الاشعرية فان الثواب من الله تعالى فضل والعقاب منه عدل وتعلقهما بالامر
والنهي باختيار الله تعالى لا لواقع الا انه لا يدرك له عقلا واختار الاستاذ ابو اسحاق
العز ونا الا معنى للامر الا الاخبار عن تحتم الفعل ولا معنى للنهي الا الاخبار عن تحتم الترك
وأورد عليه ان خبر الله تعالى صدق فاذا حكم الصدق يتبع المخبر على ما هو به فان اخبر
الله تعالى عن تحتم شيء فلابد ان يكون صفة التحتم ثابتة له قبل الاخبار فتحتمه
ان كان بنفس هذا الخبر دار وان كان بغيره تسلسل ويمكن ان يقال بعض الاخبار
يراد بها الانشاء فلا يشترط كونها تابعة الصفة قبل تعلقها بها فلا تثبت معه

كقولك صلِّ فيه واعتقد وكُلْ وما أشبه ذلك وأجاب بعض الأصحاب
عمّا أورده المعتزلة بأن قالوا الأمر والنهي والخبر لا تقتضي إذًا تعدّد المتعلّق به
والزمان فإنا لا نقول إنه يكون أمرًا ونهيًا بالنسبة إلى فعل واحد لشخص واحد في
وقت واحد وإذا كان كذلك فلا يمتنع أن يثبت لشيء صفتان مختلفتان فإنا نحكم على
الشيء الواحد بأنه قريب من كذا وبعيد من كذا وعلى الاثنين أنه أكثر من الواحد وأقلّ
من الثلاثة وأنه مماثل لكذا ومخالف لكذا والحركة تشتمل على تفريغ بالنسبة إلى حيّز
واشتغال بالنسبة إلى حيّز آخر وما نحن فيه من أقسام الكلام في الشاهد فيه أوصاف
في الغائب ولا مانع أن يقوم العلم القديم متعلّقًا في الأزل بما هو مثله في الكلام وقوله
فجوّزوا أن يجتمع خواص الصفات في صفة واحدة قلت اختلاف الأمر والنهي باختلاف
اختلاف وجوه التعلّقات فإنا نعني طلب الفعل أمرًا وطلب الترك نهيًا وطلب الأخبار
استفهامًا مع وحدة نوع الكلام والعلم القديم المفرّق بينه وبين الشيء
ويضاد الجهل المفرّق ولا يضادّ العلم فلو صحّ أن يكون معنى واحدًا علمًا وقدرة لضادّ الجهل
ولا يضادّه وهو كذا أجاب الفخر عن ذلك بأن القائل من المسلمين
قائلان قائل بنفي الصفات وهم المعتزلة وقائل بإثباتها مع التعدّد أمّا
القول برجوعها إلى صفة واحدة فلم يقل به أحد من المسلمين وقد ورد عليه أن هذا إجماع
تركيبي وهو أضعف أنواع الإجماع وتحقيقه يعرف في الشرع الجملة عندي ونهايته
أنه لا يعرف له مخالف إلا أنا نعلم عدم المخالف وتمام البحث في هذا البعض بذكر إشكال
أورده خصوم الأشعرية عليهم والبحث في جوابه قال خصومهم أنتم أيها الأشعرية
ذلقتم وحدة العلم الأزلي وسائر صفات الله تعالى من القدرة والعلم والإرادات
لا تتناهى مع عمومها واختصاصها بعدد مخصوص محوج إلى مخصّص ويستحيل تعلّق
المخصّص بالأزلي ثم التكثير مثله في العلم الواحد القديم والقدرة الواحدة والإرادة

فينا

حيث قلتم ان لها تعلقات لا نهاية لها وما حصرتم الوحدة كيف يشتمل على تعلقات
لا تتناهى وان قلتم انها على التعاقب فكيف يتصور التعاقب في صفة التعلق وهو
قديم ازلا وابدا ولا يكون له سابق ولاحق وان قلتم انها على التحقيق فالتحقيق في التعلقات
كالتحقيق في المتعلقات فان جاز القول فيها بعدم النهاية فليجز في المتعلقات
وان امتنع في المتعلقات فليمتنع في التعلقات ثم التخصيص بالوحدة كالتخصيص
بعدد معين بل ان اقتضى العدد المخصوص الى المخصص فليقتض الوحدة الى المخصص اذ
ذلك يشكل عليكم بالذي الزمكم ان لم تعلقا فاما عرفتم في هذه حجة على حكم
وموجب دليلكم وان لم تنقطع بما الزم ان مانعنا الوجود منه وحصر مع
اختصاصه بعدد مخصوص غنيته عن المخصص لوجوبه واذا كان كذلك فلا لزم في
اثبات المراد من العلوم متناهية يتعلق كل علم منها بما لا يتعلق به الاخر
وبعض هذا الاشكال صار ابو سهل الصعلوكي من اصحابنا الى ان لله تعالى
علوما لا نهاية لها فرقا اذ لم يمكنه الفصل بين التعلقات والمتعلقات في عدم النهاية
وصار بعضهم في اخر من الى الاستيناس بان العلم يساوي بين التعلقات والتعلقات
في عدم النهاية وبعض عليه التكليف في ذلك وقال ان كل واحد لا نهاية له في
الوجود يقبل دخوله ما لا نهاية له في تعلقات العلم وزعم ان كل ما يعلم دخوله في
الوجود فهو يعلمه على التفصيل وما يعلم من الجائزات انه لا يوجد فالعلم يتشمل
عليه وحاصل قوله انه لا يجمع العلم بين عدم النهاية والتفصيل فما ان يكتم
مطابع التناهي او لا يتناهى مع الاستيناس ثم اختلفوا في تفسير ما اراد
بالاستيناس فقال بعضهم اراد ان علمه بذلك يكون علما كليا يعني انه يعلم شيئا اذا بلا ان
يندرج في حقيقته ما لا يتناهى كما يعلم حقيقة البياض المندرج تحتها جميع احاد
البياض التي لا نهاية لها فتكون معلومة له من هذا الوجه واعترض له انه ان قال في

بعض كتبه بان تمايز احاد الباقي بعضها عن بعض مع اشتراكها في جميع الصفات النفسية
لا تكون الا بالاضافة الى من يعتبر الى كل معين وذلك لا يتحقق فيه الا مع وجودها دون
العرض المشتبهة في العدم ولا يتميز بعضها عن بعض في العدم واذا كان كذلك بل نعلم ان
ما هي عليه لا يكون علما تفصيليا انه يكون ادراك الشيء على خلاف ما هو عليه اذ
لا تفصيل فيه وما ذكره هذا القائل يلزم عليه ان لا يصح القصد الى ايجاد شيء فان
القصد الى الايجاد الكلي الذي لا يرجع الى موجود لا يتخصص ابدا وقد كانت الممكنات بحسب ما
قبل ان يرتبها الله معدومة ولا تتميز الا بتخصص مخصص الا باعيانها وهي في زعمه
لا تعلم متشخصة بمعنى ما يعينه من المشخصة الا بعد وجودها فوجب ان لا يوجد شيء منها
البتة وذلك معلوم البطلان وثم نقول المراد بالاشتمال ان تلك الجزئيات
التي لم نعلم انها لا توجد بالعلم حال تعلقه بها على التفصيل او اجمال
الشكل الثاني من اصل الاشكال باحاطته يرجع الى اثبات العموم في الصفات كلها
باعتبار الصلاحية ومعناه ان الممكنات التي يصح ان توجد لا يقف العقل فيها الى غاية
وكل ما فرض منها في هذه الصفات كان للعلم صلاحية لاحاطته به وللقدرة صلاحية
ايجاده وللارادة صلاحية تخصيصه اي وهذا معنى قولنا ان هذه الصفات تتعلق
بما لا يتناهى وهذا احد كلامه ولنصون واعلم ان لا تكتفي بالصلاحية
في تعلق العلم بشيء فلا يصح ان يعلم المستشكل بان العلم لا ان تعلقه لا يلزم ان يكون معلوما
له واذا لم يكن معلوما له لزم في ضد تعلقه به من جهل او نحوه لاستحالة خلو القابل
للشيء عنه وعن جملة اضداده واضداد العلم كلها نقائص والنقائص مستحيلة عليه
بالعقل والنقل ثم اذا صح بعض تعلقه وجب قدمه لاستحالة اتصافه بالحوادث وح
يتسع عليه بذلك الوجه لان العلم اذا قام به مع وجود ضده لزم اجتماع الضدين وان
عدم ضده لزم عدم القديم فيلزمه ان لا يصح شيء من ايجاد الممكنات التي هي احدى استحالة

العلم

العلم عليه ويؤدي الى استحالة ما علمت صحته وقطع بجوازه وقد اجمع المسلمون على ان
نعيم الجنان وعذاب النيران لا نهاية له والله تعالى عالم لما لا نهاية له من ذلك والدليل وما يتصور
ذلك كله مع العلم بتفصيله على وجه التفصيل ويمكن ان يقال على هذا لا اشكال ان
كل ما يشار اليه الدليل وجب اعتقاده وان نازع الوهم فيه لعدم تصوره فلما قامت
البراهين على وجود واجب لذاته ليس بجوهر ولا عرض منزه عن الاين والمتى والوضع والكم
والكيف وان كل ما يحكم به العقل ويتوهمه الخيال فهو خلافه وان الله تعالى بغير جارح
ويفعل بغير علاج وانه عالم لا بوصف ينضاف ولا نظر وارادته لا عن فكر ولا تردد وانه وان
يرى من غير حدقة ولا مقابلة ويسمع من غير صماخ ويتكلم بلا حرف ولا صوت وكذا انه
ليس كمثله شيء. فكذلك صفاته ووجب اعتقاد جميع ذلك والايمان به فكذلك فلم الذي
يقال انه مع ما ان كلما دخل في الممكنات صح وجوده مثله واستحاله ولا دليل للعقل على
عاية ذلك عندها باستحالة وجوده ذلك لان ما صح على الشيء صح على مثله ووجب نسبة
الجايزات الى واجب مستغن بنفسه وصفاته ولا يؤدي الى استحالة وجود ما قضى
العقل بصحة وجوده، ولكان ذلك ايجادا لا يتحقق الا باتصاف الموجود بالعلم به على وجه
الاحاطة والقدرة والارادة، وكان نسبة علمه الى الممكنات نسبة واحدة فانها انما
تعلقت به من حيث انها صفة صالحة لكشف الشيء على ما هو عليه واذا استوت
نسبتها فليس تخصيص تعلقها ببعض اولى من بعض ولا اقتضى الى مخصص وتعلق
المخصص لها الا وصفاته محال اذ ليس ثمة جواز يوجب تعلقها بالفعل لامر زائد الصلا
حية لا يلزم عليه من الاتصاف بنقيضه المستحيل عليه فلو جاز علمه باحد دون الاخر لكان مثلا المزا
العلم في استواء النسبة الى وجوده التعلق به وبتميز فيما التمييز بين ذات
الواحد ويلزم وحدته ويعم تعلقه بالفعل وهذا التقرير جار في جميع الصفات وتعدد
علمنا انما كان لانه لا يتعلق وبجواز تعلق العلم ببعض الاشياء مع الذهول والجهل بالاخرى

فتعددت المعلومات الممكنة واختصاصها بالاتصاف ببعضها انما كان بالفاعل المختار واما
معلومات الباري فلا يصح في العقل فرض خلوه عن شيء منها لاستحالة اتصافه بنقيضه
بوجوب العموم فيه على وجه التفصيل ووجوب العلم حتى لو فرض الحادث ملازمة معلو
مين لجميع ما يصح العلم باحدهما دون الثاني صح ان يتعلق بهما علم واحد كالعلم بمماثلة القادر
المشتبين الحادثين ومضادة تضادهما لا يتصور ان يصح العلم بان الاخرى مماثلة او مضادة وكذلك
العلم بالجاعلة نحو المتلازمة والمتضاربة والمماثلة والله اعلم انتهى وهو تحقيق بالغ
رضي الله عنه قلت ويعلم جواب الخصم بالتعلقات كالتعلقات ان
كانت لا نهاية لها فيجوز في المتعلقات الوجودية قلنا ممنوع وسند المنع ما في
الشيخ المذكور ان المتعلقات يلزم منه دخول ما لا نهاية له في الوجود والمتعلقات
لو فرضت متناهية فاما ان يكون لا يعلمها اي المتعلقات وذلك محال لانه جهل وهو
نقص ويبعد استحالة ما علمت صحته لانه مثل الاول واما ان يكون يعلمها بعلم اخر
ونسبة العلمين الى المعلومات سواء فيلزم اجتماع المثلين وتحصيل الحاصل واما
المتعلقات الوجودية فاستحالتها ظاهرة لان ما حصره الوجود لابد من تمييزه وتمييز
ما لا نهاية له محال او لا قبل ما ذكره قال اصحابنا التسلسل في الامور الاضافية جائز بل
صفات العلم والارادة واجب لا يلزم من المحال المذكور في العلم والارادة انها لم تتعلق
بالجميع لزم ان يكون الامر العالم بجوهر فرد وكيفية وادراك تعالى فردا كان وما يكون
وما لم يكن فان الارادة كما تتعلق بالموجود تتعلق بالمعدوم وقول الخصم التخصيص
بالوحدة كالتخصيص بالعدد غير صحيح لان الواحد اعقب العقل اسبق والزيادة على
ذلك متسعة لا فرقنا لان في العلم فان الحق تتعلق القدرة والارادة بالامكان
والقدرة الثانية والارادة الثانية نسبتها الى الممكنات كنسبة الاولى فيلزم من
ذلك اجتماع المثلين وتحصيل الحاصل ولا يمكن ان يقال في العلم والقدرة والارادة وسائر

الصفات

الصفات ان التخصيص مخصص لان التخصيص على ذات الله وصفاته كما افاده في اخر
كلامه فما المانع من اثباتها امرا زائدا من العلم متناهية تتعلق بكل معلوم منها بما لا يتعلق به
الاخر قلت ذلك مخصص وبغير مخصص والمخصص في صفات الله محال ونفي المخصص
محال لما ذكرناه من استواء الصفات التي لم يرد دليل بتخصيص احدها بشيء والاخر بغير
شيء والله الهادي من يشاء الى صراط مستقيم **مسألة** ذهب
بعض الحنفية الى ان التكوين صفة ازلية والمكون محدث واحتج اهل هذا المذهب
بان الله قادر على خلق شموس واقمار وانه لم يخلقها بصرف هذا النفي وسائر الكائنات يدل
على الفرق بين كونه قادرا وخالقا واجاب الشيخ شمس الدين رحمه الله بان
الصفة معنى والثابتة صفة فعل في المحل فاما القدرة فمؤثرة في صحة وجود
المقدور والتكوين في نفس وجوده واجاب بان القدرة لا تأثير لها في كون المقدور
جائز الوجود فان ذلك له بذاته وما بالذات لا يكون بالغير **قلت**
قال ابن عرفة تأثير القدرة في نفس وجوده وهذا القول هو تحقيق عدم مغايرته وجوده
لوجود ما تعلق به مقدور ومن حيث مغايرته له كما ان جهة التكوين كون العرض هذه
الغائبة وهي ليست ازلية وعبر عنه البيضاوي بقوله التكوين التعلق الحالي
وجه مشابهته لاختصاصه بخلاف التعلق والحق ان لا خلاف الا هو في التعلق
انتهى فانظره قال الشيخ شمس الدين والبحث في هذه المسألة يتعلق
بتحقيق محل النزاع ولا شك انا نصف الباري تعالى بالاقتدار وبانه خالق ورازق وعالم
ان اسماءه الجارية على الله تعالى لا ترجع كلها الى الصفات المعاني بل مفهومات اسمائه
تتنوع فمنها ما يرجع الى الذات كالحي ومنها ما يرجع الى الصفات المعاني كالقادر
والمريد والعالم والحي والسميع والبصير ومنها ما يرجع الى التنزيه كالفرد والسلام
ومنها ما يستدعي مجموع صفات كالحكيم فانه يقتضي العلم والقدرة والارادة ومنها

ما يرجع الى الاضافة كوصفه بانه العزيز الحميد ومنها ما يرجع الى السلب والاضافة كالاول
فانه يتعالى عن تغيره على كل مخلوق ومن نعته بالاولية عنه ومنها ما يرجع الى صفات الافعال
ومعنى انه يتعالى عن ضرر وبقي منه كالرازق والمحيي والمميت واما الخالق فهذا القسم
واختلف في تعلقه باعتبار ما يرجع الى الابداع والاحداث ولا شك في مغايرة ذلك للقدرة
فانه يتعالى عن حصول التغير فيه وذلك النسبة تتجدد بتجدد الاثر فانها نسبة بين
الاثر والمؤثر وليست صفة موجودة والقدرة صفة ثابتة ازلية باعتبار وجوب وقوع
الفعل المخلوق من الذات الازلية وتسميتها مؤثرة مجاز والمؤثر حقيقة انما هو الذات
المتصفة بها وبالارادة والعلم والحياة ويطلق الخلق ويراد به التقدير قال الشاعر
ولانت تفري ما خلقت وهو ما يدل على وقوع الاثر المعتبر قال ادم في احتجاجه على
موسى عليهما الصلاة والسلام اتلومني على امر قدر ان يخلق باربعين سنة
وكذلك من قدر الله تعالى شقيا او سعيدا في الازل وجوده وكل ذلك على وفق الارادة
الازلية والعلم الازلي واذا حمل القادر على صفات المعاني ورد الخالق الى صفات الا
فعال كما هو العرف وكان معنى الخالقية نسبة الفعل المخصوص اليه وكون ذلك هو
الحالة المعروفة الى هذه الصفة ترجع الى قول الكرامية ازلية قديمة وحادثة ومشيئة
ازلية وانه انما يوجد ما يوجد حادث راجع عن ذاته باحداث كاف ونون في ذاته اسمع ارادته
عن ذلك بعض جميع المحدثات فلعلهم ارادوا بصفة التكوين او تعلقوا بصفة
بصفة كن وقيامها بذاته ومن تعلق بظاهر الشرع انتهى وسياتي ردها ان شاء الله
مسئلة قال الشيخ في المعالم اعلم انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول
لانا نرى انه في الازل لم يوجد ما يدل على وجود العالم فلو لزم من عدم الدليل عدم
المدلول لزم الحكم بكون الله حادثا وهو محال قال الشارح اما قوله انه لا يلزم
من عدم الدليل عدم المدلول فكلام حق ونور صادق ومن فوائده انه لا يمتنع تعدد الادلة

على المدلول

على المدلول الواحد وجعل أن الحق الأشعري زيادته وأما ما احتج به من أنه لو لزم من عدم
الدليل عدم المدلول للزم من كون العالم حادثا أن لا يوجد ما يدل عليه لا حجة فيه لأن
مدلول وجود العالم العلم بوجود الله تعالى لا نفس وجوده تعالى فلا يلزم من عدمه إلا عدم
العلم لنا بوجوده لا نفس وجوده إذ الملزوم هو الدليل كما زعم **قلت**
فيه نظر لأنه على هذا يلزم من وجود الدليل العلم بالمدلول بدليل أنه قاطع والله
أعلم **قال** المقترح فإذا ثبت هذا فيقول هذه الصفات التي تقرر فيها وجب
ردها إليها فأما ما لا يثبت الحكم فيها فلم يدل عليه دليل فيجب التوقف فيه وصفات الكمال
ونعوت الجلال أعظم من أن تحيط بها عقول البشر **قال** ابن التلمساني هذا حق
فإن ماهية الباري غير معلومة لنا والصفة التي هي المعرفة أيضا غير معلومة لنا فكيف
يمكن الحكم بقبوله تعالى لتلك الصفة أو عدم قبوله لها والتصديق موقوف على التصور
وليست مما يتوقف الفعل عليها كالعلم والقدرة والإرادة والحياة ولا ورد بها
سمع كالسمع والبصر وزعم في الإدراك أنه ورأى ما علمناه وهو كذلك وما يلزم من عدم
العلم بالشيء العلم بعدمه وقد أثبت بعض الأشعرية لله تعالى صفات وراء ما ذكر من
صفات المعاني وسماها صفة سمعية وهي مدلول الوجه واليدين والعين وزعم أن ذلك
يرجع إلى صفات زائدة وهو ضعيف إذ لا يمتنع رد ذلك إلى ما علمناه فيرد الوجه إلى
الوجود واليد إلى القدرة والعين إلى البصر والقدرة والرؤية وأثبتها صفات زائدة لجرى
لعله كمال بعيد ويلزمه أن يثبت الجنب صفة لقوله عز وجل يا حسرتى على ما فرطت
في جنب الله والأعين صفة لقوله تعالى تجري بأعيننا مع الكثرة وبطلان ذلك جليا لا ريب
والله أعلم انتهى **قال** المقترح قال إمام الحرمين ومن أثبت من أصحابنا صفات بظواهر
السمع لزمه جعل الاستواء والمجيء والنزول والجنب من الصفات فالأحرى والحق الذي
السلف إلى الإيمان بالواردات وصرف التعظيم كلها وتوكيل علم ذلك إلى الله تعالى

وهو مما اطمأن له القلب بل علمت وما ينهض التمسك به افادة العلم انتهى

فصل فيما يستحيل على الله تعالى اعلم انه يستحيل على الله تعالى قيام الحوادث بذاته وجوزت الكرامية ان تقوم الحوادث بذاته تعالى وزعموا ان كلامه حروف واصوات تقوم بذاته وما يتصف بها وانما يتصف بالقائلية وفسروا القائلية بالقدرة على القول وقالوا تقوم به الارادة الحادثة وما يتصف بها وانما يوصف بالمشيئة فقالوا ان الله تعالى مشيئة قديمة وارادة حادثة ومتى اراد ايجاد محدث احدث بذاته كافا ونونا وارادة تمسكا بقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون ثم ان كان ذلك المحدث مما يبصر بالجوارح له تبصر به وان كان مسموعا احدث له تسمع به ويعدم المرئي والمسموع ويبقى التسمع والتبصر بذاته والبارئ تعالى عندهم يفعل خارج ذاته بتوسط ما يوجد في ذاته وهذا نظير قول المعتزلة فيما يفعله العبد خارج ذاته ثم فرقوا في التسميات فقالوا ما يقوم بذاته يسمى حادثا وما يوجد خارج ذاته يسمى محدثا هذا مع احترازهم عن ان يسموا الله تعالى باسم باعتبار امر يتجدد من صفات ما يفعل وقالوا انه خالق في الازل وما اطلق البعض من قيام الحوادث به مع عدم اتصافه بها كما الزمتهم اما ان يقولوا بالاحوال او يلتزموا بان قالوا بالمعاني توجب احكاما لما قامت به بانفسها وتعلق صفة التعبير لها او ان قالوا بتغير الاحوال بمعنى قيام المعاني بالذوات من غير اتصافها بها وهو جمع بين النقيضين والدليل على استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى انه لو اتصف بها لم يخل عنها او عن ضدها وضد الحادث حادث لانه ان طرأ فهو عين الحدوث وان لم يطرأ يلحقه العدم ويكون العدم دليل الحدوث لاستحالة العدم على القديم وايضا ما جسام قابلة للحوادث من الحركة والسكون والطعوم والروائح والبرودة والحرارة والالوان والنور والظلمة وهي حادثة وهو تعالى يمتنع ان يكون حادثا لما تقدم من برهان قدمه وبقائه فيجب ان يمتنع كونه قابلا للحوادث لانه متى صرف ازلي كان قابل

للحوادث

للحوادث حادث فيصدق عكس نقيضه وهو كل ما ليس بحادث لا يقبل الحوادث فان القضية لا
تصدق الا مع مساواة المحمول للموضوع او اخصيته ولا تصدق لكونه اخص واذا كان كذلك
لزم من نفي ذلك نفي الاول وقد اشترك الاخيران في ان القابل للشيء لا يخلو عنه او
عن ضده فان الجواهر استحال خلوها عن الاكوان بالضرورة ونسبة ما يقبل من المعاني اليها
قبولا وخلوا واثباتا نسبة واحدة فلو جاز الخلو عن كلها لجاز الخلو عن الاكوان ولا يخفى
الخلو عن الاكوان من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فكذا ما الخلو عنه محال وهو دا
دائر بالنسبة الى الباري قال ابن التلمساني وهو قياس من غير جامع
فانا نمنع ماهية الجواهر والمعاني وقبولها لتلك المعاني واضدادها فاجعلنا باستواء
المعاني بالنسبة اليه وماهية الباري سبحانه وتعالى غير معقولة لنا فكيف نحكم با
ستواء المعاني بالنسبة اليه فالدليل ان ذلك يؤدي الى الخلو عن النقيضين وذلك
يؤدي الى الجمع بينهما ومن تقدم نفي بعض ذلك وقال الشوشاوي في شرح الكبرى
خلو القابل عن جميع ما يقبله من الصفات كما لا يلزم في القديم لما دل عليه دليله من القدرة
والارادة والعلم والحياة فلو خلا عن الشيء وضده كما عن الجميع لا كان خلوه عن الجميع
كذلك لا تقدم ثان وايضا لو اتصف تعالى بصفة حادثة لكان قبوله ازلا لاتصاف
بها من الازل والقبول يستدعي امكان المقبول اذ لا يصح ان يكون كذلك ذاتا وازلا لاقتضى الى قبول ما في وقت ولزم الدور
او التسلسل واذا كان القبول ازليا لزم ان يتصف بتلك الصفة الحادثة في الازل لان
القبول لا يفارق الذات ولا معنى للقبول الا صحة الاتصاف والاتصاف بالصفة الحادثة
في الازل محال فيلزم ما ادى اليه وهو جواز الصفة الحادثة فثبت انه لا يقبل الصفة الحادثة
كما وانه لم يقبلها فلا يتصف بها وهو المطلوب فلا يتصف الباري تعالى بلون ولا حرارة
ولا برودة ولا حركة ولا سكون ولا نور ولا ظلمة ولا طعم ولا الم ولا لذة ولا فرح ولا غير
ذلك مما يدل عليه العقل والسمع قال البرهان وهذه من صفات الاجسام فلا يتصف

الباري بها قال ابن التلمساني في الجميع من كون الأجسام تتصف بها أن لا يتصف بها
الباري لأن الأجسام تتصف بالعلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام والإرادة
والباري يتصف بها فالذي يدل على امتناع اتصاف الباري بشيء منها أنه لو قام به شيء منها
لكان قابلا له ولضده إذ نسبتهما إليه سواء فيكون اختصاصه بعضدا محوجا إلى مخصص
وتعلق المخصص بهما إلى أن ذلك ينافي وجوب استغنائه بخلاف القدرة والإرادة
والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام فإن أضدادها نقائص مستحيلة عليه وهي
صفات كمال دل العقل والشرع على اتصافه بها **فإن قيل** قد وصف الله نفسه
بالنور فقال الله نور السماوات والأرض وورد في السنة من أسمائه النور **قلنا**
ظاهر الآية غير مراد بالإجماع فلا بد من تأويله وهو يحتمل أمورا أحدها أنه منور
السماوات والأرض **والثاني** هادي أهل السماوات والأرض ولا خلاف أنه هاد بنصب
الأدلة وخلق العقول والإدراكات وإرسال الرسل وإنزال الكتب وخلق التوفيق
ورفع الحجاب والله أعلم هذا كلام ابن التلمساني في نفي الاستدلال بكون أضدادها نقائص
فهو وهي صفات كمال دل العقل والنقل عليه والثاني جواز [illegible] بطل وأما الأول فهو
كون أضدادها نقائص فإنه قد يقال إن تلك الصفات المستحيلة لا يكون [illegible] كاللذة
والألم مع أنه يستحيل اتصافه بها فالوجه أن يقال دل العقل والنقل على وجوب هذه
الصفات المذكورة له تعالى لزم الاحتياج كما ذكره أولا والله أعلم **وقد**
يستدل به أن حدوث الصفة يدل على النقص من حيث إن الصفة إن كانت كمالا ففقدها
فيما ثبت ذاته أن لا وجود الكمال نقص وإن كانت نقصا فقد اتصف بالنقص من أزله
قال [illegible] واجمعت الملل قبل الكرامية على امتناع اتصافه بغير صفات
الكمال [illegible] وفي ثبات ذلك [illegible] مع نقصه والأطباء [illegible] وجود [illegible] الأجسام [illegible]
للتسلسل فلا [illegible] **وقد** يستدل به أنه لو قبل الحوادث لكان متغيرا

والتغير

والتغير عليه تعالى لدلالة الخليل عليه الصلاة والسلام لا احب الآفلين التغير بين
ونحوه [illegible] ولم يتعقبه وتعقبه الآمدي بانه ان اريد بالتغير حلول الحوادث
بذاته تعالى فهو لازم والملزوم [illegible] وان اريد [illegible] منع ذلك ابن عرفة قلت
المراد بالتغير تبدل المعقول من حالة لا هيئة بعقول من حالة اخرى لها وبرهان
استحالته ان الحالة الاولى ان كانت قديمة لزم انعدام القديم وان كانت حادثة لزم
تغير آخر وتسلسل ولعله مراد البيضاوي بقوله ومن قوله لنا ان التغير صفاته يوجب الانفعال
ذاته فيلزم البعض [illegible] اذ لا معنى للانفعال الا رفع الهيئة الحاصلة للذات وتبدل الاحوال
بغيرها كالهيئة والانقلاب والشكل الذي هو من عوارض [illegible] انتهى وفي المحصل ونحوه نسبة
العقول [illegible] به الله تعالى من الالوان والطعوم والروائح بالاجماع وعزاه الآمدي
للقائم [illegible] امتناع كونه محلا للالم واللذة امتناع الانفعال اذ [illegible]
بل [illegible] بهذا الفصل انه ليس بجسم وصرح طوائف من الكرامية بتسمية الرب تعالى عن قولهم
جسما الآمدي قال بعضهم انه جسم حقيقة منتصب [illegible] الاجسام ثم قال
منهم مقاتل بن سليمان وغيره انه مركب من لحم ودم [illegible] ذلك من مقالات شنيعة والمسألة
الجهة فقال ابن رشد لو اختص بجهة لزم محاذاته الاجسام [illegible]
[illegible] وذلك يفتقر للالة وهو كفر
الآمدي مذهب اهل الحق من كل الملل تنزيهه عن الجهة والمكان واتفق المشبهة
على انه في جهة فوق ثم اختلفوا فقال محمد بن كرام [illegible] مماس للصفحة
العليا من العرش ويجوز عليه الانتقال وتبدل الجهات وقال اليهود [illegible] تعالى
وقال ان العرش يئط به كما يئط الرحل الجديد ويفضل على العرش من كل جانب اربعة
اصابع وقال بعضهم هو محاذ للعرش دون مماسة بينهما مسافة غير متناهية وقال
بعضهم متناهية والحاصل انه لو كان [illegible] لكان حادثا لما تقرر من حدوث الاجسام

وحدوثه فالمتقدم من قدمه وبقائه ولو كان جهة لزم ان يكون كبيرا او صغيرا ومساويا
وذلك كله من صفات الاجسام ولازم حادثة والبارئ تعالى منزه وايضا ان كان مساويا لتلك
الجهة فيقبل الانقسام لان المساواة والزيادة والنقص على حد سواء فيه على هذا الفرض اذ
ما جاز عليه المساواة مثلا يجوز الزيادة والنقص لاستواء الذات بالنسبة الى هذه الصفات
بدليل ان كل الاجرام الحادثة مع الجهات تكون مساوية او ناقصة او زائدة فالتخصيص من جهة
مخصوصة لا بد له من افتقار الى مخصص بذلك القدر فيكون حادثا والحدوث عليه
محال وكذا نقول اذا حاذى جرما فانه اما اكبر او اصغر او مساو وذلك كله من صفات الجواهر
والاجرام الحادثة ولانه يفتقر في تخصيص بعض ذلك الى المخصص وذلك لا يليق من حدوثه
وان زاد القائل بانه جسم التسمية فقط مع منعه ذلك اذ لم يرد به شرع وانما القائل
بالتجسيم والجرم ومذهب اليهود ومن لا يبالي بالضلالة نعوذ بالله وكذا القائلون بالاتحاد
بمعنى كلا من الحالة والاتحاد معنى ذلك الشيئين شيئا واحدا فصل ابن عرفة برد بان
قائله يلزم وجود من لا يبطل قوله بلزوم وجودهما والا فهو انه ان قام بهيئة باخرى
انما لا يوجب كون صفة احداهما عارضة وتوجب صفة الاخرى وعارضها وشوهد حق
انه كل ولعل ونحوه بالكل انتهى وهذا انهما ان بقيا بعد ما كانا اثنان او عدما او انعدم
احدهما فالاتحاد ... بالوجود وان عدما بالوجود فبينهما لا انها هذا على التعبير
الاول فصل ابن التلمساني وعزى اصحاب المقالات القول بالاتحاد الى بعض المتصوفة
وربما اخذ ذلك من شطحات تنقل عنهم كقول بعضهم ليس في الجبة الا الله وانا الحق
وبقول اهل الحق بل ... عنهم ويقولون ان الشطح حال ترد عليه حالة لا يشاهد فيه
غير الله سبحانه فتغيب نفسه عنه كما اشار ... وشغلت عن رد السلام
وكان شغلا عند بك وبعضهم زعم ان الحالة باقية وهي حالة سكر فاذا رجع
الى صحوه لم يحضر عنده ذلك بل ... اتباع الصراط المستقيم اعتزاله ومن

بعض

لم يعتقد ذلك الا بعض من اهل الكفر بل حرقوا افرادهم بذلك وحكم فيه بالقتل كقول
الجنيد في الحلاج ونقل اصحاب المقالات عن فرفوريوس تلميذ الحكماء وهو اول من قال بالاتحاد
ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا اتحدت بتلك الصورة العقلية وسمى ذلك بالاتحاد
العاقل بالمعقول وقال ايضا ان النفس الناطقة انما تعقل الاشياء باتصالها بالعقل
الفعال واتحادها به واصل هذه المقالة مبني على اثبات ان النفس الناطقة جوهر مجرد
وانها تعقل سماوية ونحن لا نقول بشيء من ذلك والحق عليه بطلانه بانه يلزم ان يقال
النفس اذا عقلت صورة واتحدت بها ثم عقلت صورة اخرى واتحدت بها فالصورة الاولى
هل تبقى مع الاتحاد الثاني ام لا فان بقيت لزم ان يكون الشيء الواحد شيئين وهو محال وان لم
تبق وقد كانت هي العقل بنفسه لزم عدم الصورة الاولى والعقل معا وكان الموجود
شيئا اخر بلا اتحاد وايضا قوله ان النفس الناطقة تتحد بالعقل الفعال محال ايضا
لانه ان اتحدت ببعضه لزم انقسامه وهو لا ينقسم وان اتحدت بجميعه لزم ان تكون عالمة
بجميع معلوماته وهو كالعقل منه وبحصل من امتناع الحلول على الله تعالى امر بما
اتفق ارباب الملل والعقلاء على استحالة حلول ذات الله تعالى في غيره وصفة من صفاته
في محل خلافا للنصارى في النصرانية والاسماعيلية الباطنية فانهم يرون ان بعض
ان الله حل في علي والدليل على استحالة الحلول انه ان كان صفة لغيره فيلزمه كما لا يليق به
تعالى متصف بصفات العلى عقلا ونقلا والصفة لا تقوم بالصفة وان كان يمتنع الحلول
في ذاته وان لم يمتنع لم يحل به حادث هو وصفه من صفاته لم يحل ذلك لانه واحد واجب
فيجب ان لا يقبل ذكره ما حل فيه وهو خلاف الدليل على حدوث الامور تعالى وسوى صفاته
وان كان جائزا انتفى وجوبه الوجود عنه لان ما يحتاج الى غيره او له فيه شيء من صفاته
وذلك منافي وجوبه وبان ذلك الحلول ان كان لا يخلو عنه ففيه ان لا يخلو وان كان
نقصا استحال وصفه به ورابعة ان الالفاظ في النفي على الاثبات

في الفرق بين التوحيد والتوحّد أن التوحيد قسمان قديم وحادث لأن التوحيد يرجع الى
الكلام والى العلم فالراجع الى كلامه تعالى التوحّد به نفسه قديم وعلمه وحدانيته قديم ايضا
وتوحيدنا له تعالى بكلامنا وعلمنا وحدانيته حادث والتوحد قديم ثم قال اعلم ان الذي يجب
لله تعالى عشرون صفة ثم المعاني كما لها الوجود والقدم والبقاء والمخالفة والوحدة
وعموم التعلق فاذا ضربت ذلك في ستة وهي ما عدى الحياة بستة وثلاثين واذا
اضفت الحياة من الاحكام وهي خمسة وهي ما عدى التعلق صارت احدى واربعين
حكما والعشرون زد ذلك كله احد وستون حكما على القول بثبوت الاحوال ووجوب
استحالة كونه عرضا واستحالة كونه تابعا للعكس ولا سلبا لعلوم الخلق ويتبع
ذلك انتفى عشرون من التوحيد القديم والحادث وكلامه متوحد بوجوب الوجود والازلية
والابدية وعموم التعلق وكونه واحدا ووجوب استحالة كونه عرضا والارادة مثل
ذلك لانه في الخامس وجوب حصول مرادها والسادس وجوب استحالة كونها عرضا
ويتبع ذلك التوحيد القديم والحادث والتوحد بها بوجوب الوجود والازلية والابدية
واختصاصه بالوجود وشمول تعلقه واستحالة كونه عرضا والتوحيد المذكور ايضا
والسمع كذلك الا انه قال في الرابع وجوب تعلقه بالكلام القديم والخامس عموم تعلقه
لكل كلام قديم وحادث لسانيا كان او نفسانيا واستحالة كونه عرضا والتوحيد
ايضا والحياة كذلك الا انه قال والرابع وجوب ملازمتها لما اتصف به من الصفات ووجوب
انفكاكها عن النعرة والشهوة ونحوهما واستحالة كونها عرضا والتوحيد على ما سبق
والقدرة كذلك انتهى باختصار ونقل عليه حروف الصفات فانه ذكر في الكلام
بعضه والكلام وهذه سوا. **فائدة اخرى** قال ابن عباد الاعتقادات
الواجبة على العبد اربعة معرفة العالم ومعرفة خالقه ومعرفة الرسل ومعرفة
الرسل ومعرفة ما جاءت به الرسل فاما معرفة العالم فلانه انبا ما يجب له وما يستحيل

وما يجوز

وما يجوز عليه فيصح له العدم بدل وجوده وربما يفتقر الى الله في حال حدوثه وربما
يحتاج الى الله في حال بقائه ويستحيل عليه الوجود المطلق والكمال المطلق وسلب افتقا
ره عن معقولاته ويجوز عليه حدوثه المخبر بالزمان بدلا من عدمه وعدمه المخبر بالز
مان بدلا من وجوده واعادته المخبرة بالزمان بدلا عن عدمه واما معرفة الباري سبحانه
وتعالى فثلاثة امور ما يجب وما يستحيل وما يجوز من احكامه في خلقه فيجب له ثلاثة
الوجود المطلق والبقاء المطلق والكمال المطلق ويستحيل عليه ثلاثة وهي اضدادها
ويجوز في احكامه في خلقه ثلاثة ايجاد العالم بعد عدمه واعدامه بعد وجوده واعادته
بعد عدمه واما ما يجب للرسل فثلاثة الصدق والنصيحة والتبليغ ويستحيل عليهم
ثلاثة الكذب والغش والخيانة ويجوز عليهم الشيء الذي كالمرض والنوم والنسيان في غير
ما امروا بتبليغه ومعرفة ما جاءت به الرسل ثلاثة امور في حق النبي وتعريف
ما يجب في حقه تعالى وما يستحيل وكان شيء من الجائز ان شاء الله وتعريف ايضا ما يجب
في حق العالم من سبق العدم واحتياجه الى الله في حال حدوثه وحال بقائه وبذلك يعرف
ما يستحيل في حقه من الوجود المطلق والكمال المطلق وسلب افتقاره عن معقولاته
واما اعادته فيستحيل ان شاء الله انه سيأتي في كلام الرسل ان شاء الله تعالى

مبحث الكلام على الجائز

باب في ما يجوز في حقه تعالى

قال رضي الله عنه في لمع الادلة لا يجب على الله شيء وما انعم به فهو تفضل منه وما عاقب به فهو
عدل منه ولا يجب على العبد الا ما يوجبه الله تعالى ولا يستبد العقول بايجاب شيء
بل جميع الاحكام المتعلقة بالتكليف متلقى من قضية الشرع وموجب السمع والدليل
على انه لا يجب على الله تعالى شيء ان حقيقة الواجب ما يستوجب اللوم تاركه والرب
متعال عن التعرض للوم والذي يوضح ذلك ان الطاعة للمكلف يلزم المعتزلة شكر الله
على النعم واذا كان شكرا على النعم فيستحيل ان يستحق من الواجب ثوابا ولو

جاز ان يستحق بعض الثواب على اداء الواجب فجاز ان يستحق ثوابه على الثواب شكرا وان
كان شكرا قال ابن التلمساني رحمه الله اعلم ان هذا الفصل يشتمل على مسألتين
احداهما ابطال الوجوب على الله تعالى والثانية حصر مدارك الوجوب على العباد في مسالك
الشرع المنقول دون قضايا العقول خلافا للمعتزلة في الوجهين معا والحق رد هذا
الى المسألة الثانية يعني الاولى والمسألتان تتعلقان بالتحسين والتقبيح العقليين
واذا ابطلنا لم يبق لايجاب العقل اصل لكن جرت عادة المتكلمين بالبحث في هذه المسألة
بالكلام على التفصيل والزام مناقضات الخصم وقد اختلف البغداديون منهم والبصريون
بعد اتفاقهم على اصل الوجوب على الله تعالى فزعم البغداديون انه يجب على الله تعالى رعاية
الاصلح لعباده في دينهم ودنياهم فلا يجوز ان يدخر عنهم وجها من وجوه الصلاح في
العاجل والآجل ولو فعله لكان بخلا وعلى هذا الاصل قالوا التكليف واجب وزعموا ان من علم
انه يكلفه فيجب عليه اكمال عقله وازاحة علله وخلق الالطاف له ثم قالوا ان كل ما يناله
العبد من الثواب الدائم والسلامة فهو الاصلح له واذا ارتكب معصية فهو الذي اختار لنفسه
الفساد ويجب على الله تعالى ما فيه انه لم يتمكن من الشقاوة قالوا وهو الاصلح في حق
ابليس وفرعون وذويه ومن سواهم ... خلقه وهو الاخير من اصحابهم من البدع ساقطة
وهو ان الله تعالى جواد وان ما وقع في الوجود هو اقصى الامكان ولو لم يفعل ذلك لم يكن
جوادا وقد الزمت المعتزلة ان لا يكون الباري سبحانه وتعالى ... بانه ترك فعل
الممكن لوجوه ابتداء الخلق ووجوب اختصاصه بالوقت المعين ووجوب فعل الاصلح ووجوب
الثواب والعقاب وابعد المتبعين البصريون ومن حذا حذوهم فقالوا لا يجب الاصلح الا في الدين وقالوا متى
اراد الله تعالى تكليف عبد فيجب عليه اكمال عقله وازاحة علله وما يترتب على فعله من
الثواب والعقاب والوجه ان يبطل مسألة التحسين والتقبيح التي بنوا عليها هذه
المذاهب ثم تعود الى ذكر الزامهم للاصحاب من المناقضات في هذا الفصل اعلم ان الحسن

والقبح

والقبح يطلقان باعتبارات ثلاثة الاول الحسن هو الملايم للغرض والقبيح غير الملايم
للغرض والملايمة ترجع الى مثل النفع والضر وهما بهذا الاعتبار يرجعان الى امر عرفي يختلف
باختلاف الاشخاص والاحوال وتقسيم الحسن والقبح بهذا الاعتبار لا نزاع فيه الثاني
ان الحسن كل صفة كمال كالعلم بنوعه والقبح كل نقص كالجهل بنوعه وهذا عقلي لا نزاع فيه
ايضا الثالث الحسن ما يتعلق به المدح والثناء من الله تعالى والثواب او ما لا يتعلق به اللوم
او العقاب على تركه الندب والاباحة والقبح بخلافه وهذا محل النزاع والاشعرية يقولون ان
ذلك يرجع الى الوضع الشرعي ومرجع الجميع الى ابطال الغرضية لا يشترط فيه مراعاة
الصلاح والفساد والمعتزلة والخوارج والكرامية يقولون ان الباري حكيم وان الحكيم لا يهمل
يفعل ولا يامر ولا ينهى الا لغرض والحكمة والباري لا يتضرر ولا ينتفع فتعين ان
الغرض فيه يرجع الى جلب نفع للعبيد ودفع ضرر عنهم فلو اذا كان
في الفعل مصلحة خالصة او راجحة فالحكيم لابد ان يرجح فعله على تركه وان كان
في تركه مفسدة خالصة او راجحة فالحكيم لابد ان يرجح بعلمه تركه وان استوت جهة
المصلحة والمفسدة فيه فوجب ذلك التخيير فاذا وقفنا بعقولنا على شيء من ذلك كما
بضرورة او نظر حكمنا به وان وقفت العقول عن ادراك شيء من ذلك تلقيناه من الشارع
فالشرع مخبر عن حال المحل كالحكيم الذي يخبر ان هذا العقار بارد او حار لا انه يثبت
حكمه المحل وعلى هذا الاصل يفسق عليهم القول بالنسخ ثم قسموا الافعال الى ثلاثة
اقسام منها ما يدرك حسنه او قبحه بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار
ومنها ما يدرك حسنه وقبحه بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع
ومنها ما لا يدرك العقل حسنه ولا قبحه الا بورود الشرع كحسن صوم آخر يوم من
رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال وقد تمسك الاصحاب عليهم بالمناقضة العرفية
والمناقضة البرهانية والمناقضة العقلية فاما العرفية فقالوا ادعيتم ادراك حسن

بعض من ابعد او قبحه بضرورة العقل وحكم الهوى ومن لا يختلف فيها العقلاء على انه
وعن ذا نحن لا نعلم ذلك وانكم حملتم ذلك على العادة فان العادة تجعل مثل ذلك من المعلوم بكثير
والحكم العقلي مع تواتر العصور ومر الدهور [red] فان قالوا انا نعلم بالضرورة [illegible]
حسن جميع ما حسنتموه ونفي جميع ما قبحتموه وانما الخلاف في انه يدرك فيما يقولوا انه
من العقل وانتم تقولون انه من الشرع ولا يبعد الاختلاف في المدرك مع الاتفاق
على اصل العلم كاختلافكم مع الكعبي في ان [illegible] العلم ضرورة او نظرا
[red] قـ واجاب [illegible] الاصحاب بوجهين احدهما انا نتعرض به [illegible] الى القطع
واحسن ما ومنكم مقوا بالتشكيك لا اشتراك القطع فيجوز ان يقولوا انه يرجع الى
تعليق الحكماء والعقول لا يكتسب الحق وانما العقول صفة لا يكتسب العلوم من تعلم
صفة وانتم تقولون انه صفة في المحل نفسه او تابعة [illegible] الجمهور منكم ونحن
نتبع [illegible] على [red] الثاني انا لا نسلم الكلية فانه يحسن عندنا [illegible] تعلى
ايلام البهائم من غير جرم سابق ولا تلك عوض لاحق وانتم لا تقولون بحسنه من الله
تعالى الا باحد الامرين فلم [illegible] دعوى [red] الثالث المناقضة المذهبية فانكم
ادعيتم ان الايلام قبيح وانه يحسن للنفع الراجح وادعيتم ان الكذب قبيح وانه لا
يحسن للنفع الراجح ومن صور ذلك ان يكون فيه عصمة نبي فقال ابو هاشم النبي لم
[illegible] ذلك والحكم ان يكون يحسن في شاهد الصورة [illegible] اذا علمنا ان [illegible]
حسن الكذب ما يحسن [illegible] ان كل حسن [illegible] من الله فعله واستحال [illegible]
[illegible] الكل لانه [illegible] الكل فيجوز ان يخلق الله كذبا [illegible] وينصب به [illegible]
ولم يجر جوابا [red] واما المناقضة العقلية بجواز القتل ابتداء كالقتل [illegible]
فانهما [illegible] في الصورة والصفة بدليل انه [illegible]
دون تمييز [illegible] ابتداء وحسنه قصاصا وحكم [illegible] فان [illegible]

النقض

النقض ولا يلازم النقض ولكن نعتني له شبه الاولى قالوا ان العقلاء يجمعون
على تحسين الصدق النافع وتقبيح الكذب الضار والظلم الذي لا ينتفع به الظالم وتحسين
شكر النعم وانقاذ الهلكى والغرقى قالوا ومن اعتنى بجميع ذلك من نفاة الشرائع من البراهمة
همة بين على ان ذلك من موجبات العقول قلنا ذلك يرجع الى الملائمة والمنافرة ونحن نسلمه
ومحل النزاع غير ذلك وهو انه اذا فعل شيئا من ذلك يثاب عليه عند الله ويعاقب على
تركه ومجرد العقل لا يهتدي لذلك واما قولكم ان البراهمة حسنت بعقولها قلنا
جهلوا كجهلكم بل انهم قبحوا ايلام البهائم مطلقا وانتم تحسنونه بجناية سابقة او
التزام عوض لاحق الشبهة الثانية قالوا من له غرض يناله بالصدق والكذب فانه
يختار الصدق على الكذب وما ذاك الا لحسنه عقلا قلنا موجبه اعتقاد الشرائع
قالوا نفرضه فيمن لم يعتقد ذلك قلنا لا اعتقاده موجب من كتبكم قالوا
نفرضه فيمن نشأ في جزيرة ولم يتصل به شرع ولا خالط احدا من ارباب المذاهب قلنا اذا
بالغتم في الفرض الى هذه الصورة فحينئذ نمنع ترجيحه للصدق الشبهة الثالثة
قالوا لو حسن من الله كل شيء لحسن منه خلق المعجزة على يد الكاذب وحينئذ لا يتميز
النبي من المتنبي قلنا انفصل من اصحابنا الى ان دلالة المعجزة عقلية فانه يمنع صدور
ذلك على يد الكاذب لان الدلالة العقلية تدل لنفسها وجرى مجرى دلالة لا تقلب
الدليل شبهة والعلم جهلا وقلبه للاجناس محالا ومنهم من صار الى ان دلالته عادية فانه يجوز
صدورها على يد الكاذب قال والجواز العقلي لا يمنع القطع بالدلالة بناء على استمرار
العادة كما انا نقطع بان كل انسان نشاهده مخلوق من ابوين وان جوزنا خلقه من غير
تردد في اطوار الخلقة وذلك الجواز لا يمنعنا من الجزم الشبهة الرابعة قالوا لو لم
يكن القبح كالكذب قبيحا لعينه لجاز ان يخلق الله تعالى الكذب ويتصف به قلنا
هذا لازم على اصلكم بانكم تزعمون ان المتكلم من فعل الكلام ونحن نقول المتكلم من قام

به الخلل وكلام الله ازلي متصف بالصدق ويستحيل وصفه بالكذب لما يجب من النقص
غرضنا ابطال الايجاب العقلي وقد استدل اصحابنا على ابطال الايجاب العقلي بان الله
تعالى بانه غني عن فعلنا بالنسبة اليه فانه لا يعقل لا بان يكون تاركه ملوما ولا ينتفع بذلك
بالنسبة الى الله تعالى ومن ادلة الوجوب ان نعم الله تعالى من ابتداء الخلق على الطاعة والطاعة
الصادرة منه شكر لنعمه السابقة ومن ادى ما وجب عليه لا يستحق عوضا فلا تحقق لوجوبه
وكذلك يلزمهم ايضا اذا اوجبوا على الله تعالى اعراض الخلق واكمال العقل وازاحة العلل
واذا كان واجبا عليه تعالى فكيف يجب الشكر على المعروف قلت الزم البغداديون في
الجواب بان ما كان الله تعالى انعم اذا لم يوجبوا ذلك في الظاهر على الانسان بالنسبة
الى نفسه واني يجري بكيف يوجبونه على الله تعالى ومستندهم في الايجاب على الله القياس
على الانسان بالشاهد قلت فان قالوا الامر في الشاهد انه لو وجب لكان العبد اتيا
به مكروها قلت ان كان ذلك مانعا من الوجوب فليكن مانعا من اصل التكليف ثم
اذا كان ما يترتب على الفعل المستحق من الثواب يربو على ما عليه فالعقلاء لا يعدون مثل ذلك
مانعا من الوجوب وقد الزموا وجوب سائر العبادات لانها انما طلبت لترتب مصالحها
فان قالوا لو علم الله انه لو اوجب الشكر عليهم لما امتثلوا قلت يلزمكم
فيمن علم الله من الكفار انه لا يومن ان لا يكلفه بالايمان وقد التزمه الجبائي فيمن علم انه لو
صغيرا وفيه خرق لانه تفويت لما يترتب على التكليف من الثواب الجزيل قلت فان قالوا علم الله
منه انه لو بلغ وكلفه لا امن قلت يلزمكم ان يميت الله تعالى سائر الكفار دون
البلوغ لعلمه انهم لا يومنون فهو اصلح لهم من بقائهم وتخليدهم في النار واما المسئلة
الثانية وهي حصر الوجوب على العبيد في مدارك الشرع فقد وضح من الكلام عليهم
فيه في شكر المنعم فقالوا لو وجب شكر المنعم بالعقل فلا يخلو اما ان يجب لفائدة او لا
لفائدة والقسمان باطلان فالقول بالوجوب عقلا باطل اما الاول فلانه لا فائدة ترجى

لامر ضر في المشكي بلا مرجح وأما ثانيا فلأن الفائدة إما أن تكون راجعة إلى
المشكور أو إلى الشاكر لا جائز عوده إلى المشكور فإنه لا يتضرر ولا ينتفع ولا إلى
الشاكر لأنها إما عاجلة أو آجلة والعاجل تعب ناجز وترك للملذوذات والشهوات
ولا آجل غيب ولما يتوقع الثواب من الشكر فقد يتوقع العقاب عليه بأن يقال إنه تع ما وعد
فكيف يتصرف في ملكه بغير إذنه أو أن الشكر أتى به لا يليق بجلاله ثم كل ما
يفرض من الثواب فالله تع قادر على إيصاله بغير واسطة شكره وإذا كان ذلك ممكنا
فالعقل لا يوجب الواسطة فإن قالوا ما ألزمتمونا في مسالك العقول يلزمكم
في الشرع المنقول فإنا نقول الوجوب بالشرع إما أن يكون لفائدة أو لا لفائدة إلى آخر التقسيم
قلنا الذي عليه أصولنا فإنا لا نعلل الأحكام على فائدة ترجع إليها بل إنه تعالى يفعل ما
يشاء ويحكم ما يريد لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ولا نعلل أفعاله بالأغراض ونقول
إن الله يفعل الراجح بزعمه ولا نسلم مع ذلك أن أفعاله مشتملة على الحكمة ونقول إنها
فيه وإنما نعلمها جملة وتفصيلا بإنباء الصادق قالوا أحكم مدارك الأحكام في
الشرع المنقول وقضايا العقول تفضي إلى إفحام الرسل فإنه إذا أظهر معجزته ودعا
الخلق إلى النظر فيه قالوا لا يجب علينا النظر ما لم يثبت الشرع ولا يثبت الشرع
ما لم ننظر ولا ننظر ما لم يجب علينا فيلزم الدور وإفحام الرسل قلنا ما ذكرتموه
ينعكس عليكم إجماعا فإن العقل لا يوجب بضرورته لا من أجل اختلاف العقلاء
فيه والشيء الذي يتوقف على اتحاد المعرفة وهو نظري وإيجاب النظر يوجب المعرفة
بناء على أن ما لا يتوصل للواجب إلا به فهو واجب وهو نظري أيضا وأنه لا ضروري سواء
وهو نظري فتعين أنه لا يوجبه العقلاء إلا بالنظر وإذا كان كذلك فللعاقل أن
يمتنع من النظر حتى يوجبه العقل فيقول لا أنظر ما لم يجب ولا يجب ما لم أنظر هذا
من جهة الجدل وأما من جهة التحقيق فإن وجوب النظر لا يتوقف على نظر المكلف

بل متى ورد الشرع واخبر عن ذلك الجائز وكان التكليف بما يجب منه النظر وذلك المستمر الآن
بغير نحو التشهي والرغوب على تكرره كلما بالوجوب لا بعسر الوجوب والنهي وكذا التكليف
ان يكون التكليف سبيل الى العلم بما كلف به لا بنفس العلم بما كلف به فان من غلو عليه
بابا وقال انهم خلق لهم من السكنات والحركات بفعله ولا تكليف لله على عباده لم اطلع
على حكمه يكون عاصيا لانه جاهل لانه لا يخلو اما ان يكون من اهل الاجتهاد او لا فان كان
من اهل الاجتهاد فالواجب عليه ان يبحث عن حكم الله تعالى بالاجتهاد وان لم يكن من
اهل الاجتهاد وجب عليه السؤال وتعليم من يعلم حكم الله تعالى وما بعض حجته
على الغافلين بالتمييز والتفهيم ومراعي الاصلح والصلاح على الله تعالى ابلاغه لهم
ولا الاصلاح ويكمن تحسين ذلك منه تعالى مع حكمهم بقبحه بطريق الحكمة وهم منسوبون الى
ابي بكر بن عبد الواحد الى انها لا تتالم وهو نحو الذي ورد وطائفة الثنوية الى ان ذلك
لا يصح ذلك الا عند اهل الشرع وصار جماعة من غلاة الروافض وغيرهم الى [illegible]
ثم قالوا انما حسن ذلك من حيث استحقاقها بما سبقت من جنايتها في غير هذه القوالب
فنقلت الى هذه القوالب معاقبة ومن اصولهم ان من كانت كاملة فيما هي فيه من العقوبة
على الزنا وزعم بعضهم ان في كل امة من البهائم رسولا من جنسها وذهب بعضهم
الى انه ليس في الرتبة جماد وان كل ما يتخيل فيه انه جماد فهي ذوات ارواح معذبة وقد الزموا
على ذلك في ابتداء التكليف وكيف حسن مع ما فيه من الضرار فقال بعضهم لم يكلفوا
ابتداء وانما نزلوا فيهم الجنة والتزموا التكليف من انفسهم ثم منهم من وفى بما التزم
ومنهم من لم يوف به فاستحق العذاب وذهب بعضهم الى ان الارواح انما كلفت ابتداء بما
لا تستحقه وكل ذلك باطل [illegible] ما تعرض للتكليف مع علمه بعدم الامتثال
تعريض للقبيح قال بعض [illegible] لو وجب على الله مراعاة الصلاح والاصلح
لما وقعت محنة دنيوية ولا اخروية ولما مات الانبياء ولما بقي ابليس وما [illegible]

كا

على تلك الحكم والله قادر على ايصال ذلك دون تكليفهم بامر ولا نهي ولا محنة من بلاء وابتلاء
والغلاة من التناسخية انكروا الحكم والاغراض وقالوا الامر مبني على تقلب الارواح
في الاجساد عقابا وثوابا قال المقترح اضطربت المعتزلة فذهب القدماء
منهم الى انها صفة نفسية وذهب متاخروهم الى انها من الصفات التابعة للحدوث ثم
قالوا انما ينهى الشارع عن الفعل لانه على صفة في نفسه لاجلها يقبح ولانه يؤدي الى
مستقبح في نفسه وقال السنوسي فذهب القدماء منهم الى انها حسنة وقبيحة
لذاتها وقال قوم بل حسنة وقبيحة لصفة لازمة لها كالصدق المشتمل على كسر الشهوة
المقتضي لعدم العبث وكالكذب المشتمل على خلاف ذلك ولا شك بالقبح ترى تعاهد الاوراد
وقال قوم الفرق بين القبيح بعد قبحه لصفة والحسن حسن لذاته وحجتهم ان الذوات
مستوية والتمييز لاحق بالصفة فلو قبح الفعل لذاته لزم قبح فعل الله تعالى وقال
الجبائي واتباعه الفعل يحسن بوجه واعتبار ويقبح بوجه واعتبار كضرب اليتيم
يحسن ان كان تاديبا ويقبح ان كان ظلما والرد على الجميع انهم يزعمون ان الفعل لا بد ان
ينتهي لاعتقاد فيه حتى يحسن عقلا طلب شيء منها منهم ولانه لو كان حسنا لذاته فهي
لذاته او لصفة لازمة لاجتمع النقيضان في قول القائل لاكذبن غدا صدق او كذب انتهى
قال المقترح هذا الحسن والقبح الذي اثبته الخصم اما ان يرجع الى عدم او ثبوت
ورجوعه الى عدم باطل لتقابل الحسن والقبح على جهة التناقض ولا يتناقض نفيان
فلا بد ان يكونا ثبوتيين او احدهما ثبوتيا ولا يخلو نفيا ولا ثبوتا اما ان يتعقل بالنظر الى
الافعال بحسب ذواتها او بتتبع ذلك لما اضافته للامر الخارجي ولا جائز تعقله بالنظر الى
امرين هو اما معلل او غير معلل وما هو معلل يستدعي ان تقوم علته بالمحل الذي ثبت
له وذلك يفضي الى قيام المعنى بالمعاني ولا الافعال لا تثبت لها احكام المعاني وما ليس
بمعلل هو واجب وحقه ان يثبت لجميع المتماثلات سواء فلتثبت في الوجود والعدم

او انه يوجد دون العدم فلا ترجح تساوي الطرفين فيه ونحن نرى الفعل اثرا والفعل
فضلا عن ثلاث ربع ثالثه حكمنا بان احدهما حسن والاخر قبيح وكذا وصف المراة
فيه وحسن باعتبار العقل وغيره وخامسها ثلاث فلو كان تعقبه النعمة الجنسية اولجبة
لازمة لم تختلف وان قال الخصم انه اراد في الفعل لا بد الفعل من الى امر اخر فذلك لا امر
ان كان لازماله فيلزم مثله وان كان غير لازم فيصح ثبوته بدونه وعند ذلك لا يدرك العقل
فان وقوع لكل من الامرين بالعقل فيلزم مباحث تحل الخوض فيه للبرء والا فعال مستوية
بالنسبة الى الله تعالى فلا قبيح شيء في حقه تعالى لذاته ا والامر لازم وبيان تساويها
فلان الله تعالى عن النفع والضرر فلا يقبح فعلا لا يلحقنا فيه ضرر ولا يحسن ما يترك
نفع لم يقع استحقاق على فعله وتركه وجميع الافعال بالنسبة الى الله تعالى هذا
الفعل الفرض بالنسبة لنا وايضا فانه لو لم تتساوى الافعال بالنسبة الى الله
لكان وجود خامسة اولى من تركها وذلك يؤدي الى ان يكون له بافعاله وهو كامل بذاته
وارجح فلا له بافعاله فتعين انه لا يحسن شيء ولا يقبح في حقه وقد يرد
عليهم لزوم تقبيح افعال العباد واليهما فان صفة نفس الافعال ان تبعه للمرود
لا تختلف باختلاف من صدر الفعل عنه **احتج** الخصم بانه لو لم يدرك التحسين
والتقبيح عقلا لما ثبت عند ورود الشرع فان مخاطبة المكلف بما لا يعلم لا يجوز به وما
يعبر عنه **والجواب** ان ادراك حقيقة الحسن والقبح قبل ورود الشرع لا نزاع
فيه وانما ثبوته بغير الشرع هو الممنوع عندنا **وبيانه** ان فهم حقيقة الامر والنهي وتعلقهما
بالافعال معلوم قبل الشرع بجواز وروده قبل الشرع ولو لم يكن معلوما لما حكم عليه
بالجواز ولم يكن من يجوز امرا ما بثبوته وهذا كالنبوات والمعجزات فانا نحكم بجواز ذلك قبل
وروده ولا يصح الحكم بالجواز الا بعد فهم الحقيقة ولا يلزم من فهم حقيقتها قبل وجودها
اعتقاد ثبوتها قبل كونها **ثم** انا اذ ذهبت طوائف من غلاة الروافض وغيرهم من الثنائية

الى الفناء

الى التائب من حيث استحقوا الثواب من غير عقوبة ولم يجوزوا ما قاله المعتزلة من
حسن الثواب اذا اثيب عليه فيجب ذلك لان التائب كانت في ثوابه احسن من هذه
فلما اجرمت نقلت الى ثواب اخس فاذا عوقبت فيه واستوفيت عقوبتها عادت الى
احسن منه ثم الثواب مراتب المشقة والتزايد والعلو والرفعة ويختلف الرد الى
الاخير فيتفاوت بحسب عظم الزلة وكثرة الذنب ثم قال واما المعتزلة فانهم حسنوا
الالام لوجوه منها ما ذكره الاولون من كونها مستحقة ومنها الابتلاء والنفع ومنها
دفع ضرر مقابل الالم فهو حسن فاذا الم الله الاطفال والبهائم فلابد من عوضها فذلك
الالم الواقع به بثوابه في الاخرة ثم قالوا العوض اللازم عن الالام احط رتبة من ثواب
التكليف واختلفوا في دوام ثواب العوض فقيل يدوم كما يدوم ثواب التكليف ام لا
وسئلوا هل يجوز ان يخلق الله مثل العوض تفضلا فصار بعضهم الى ان ذلك يمتنع
كما يمتنع التفضل بمثل الثواب وصار بعضهم الى ان التفضل بمقدار الاعواض ممكن ثم من
قال بامتناع التفضل بمثل الثواب حسن الالام للتعويض ومن قال بالجواز ضم الى ذلك
التعويض شرطا اخر لتحسين الالام وهو الاعتبار فيعلم المرء بتلك الالام ويكونها ازجر
للغواة عن غواياتهم وذهب عباد الصيمري الى ان الالام تحسن لمجرد الاعتبار من غير
تعويض [illegible] هذه اصول المعتزلة ثم قالوا الاشتراط في تحسين الالم العلم واليقين
بالمشقة [illegible] بل يكفي في التحسين الظن والاعتقاد ولذلك يحسن تحمل المشاق في
ارتكاب الكلف والمشاق لتوقع منافع وان كانت عواقبها منطوية عن العباد
وعلام الغيوب هو المستأثر بعلمها واما العقوبة فانهم قالوا الكلام فيها وفي الالام
كالكلام فيه بعينه ومنهم من يبطل بابطال التحسين والتقبيح العقليين غير ان
اصحابنا خصوهم بابطال [illegible] العقلاء في تعارفهم فان تعارف الثواب بين العقلاء
[illegible] السيء ومعاقبته وزجره وزجر كل جان [illegible]

من الالام والسباع والنكاية في وجوه المصالح والزمهم ايلام الحيوان انزال المرض على
شخص في الدنيا الزهادة حتى يحسن عند العقلا وان كان جميلا ويلتحق به الزام التصبر
والحجامة فانه من قبيل الدوا وهو انما ناجز فيتبين ان القول بتحسين القبيح لكل انما يصح اذا تم
ذلك الا الحمد من ايقاع التسلط على الحيوانات والنوع من نطاق العرا اشتمل بالحيوانات من كلاب
ان يعقل ما يتم بذلك اما فالوا الى قبل الضم بل كان ترك ذلك او جاحدا من طال فان فالوا انه قبيل
فالالام نوع ان يعلم حسنه بمن فيه بعينه والقول بانه لا يعلم الحسن ولا يبتني على تحسين
مجانبة للعقول فانه نقول مطلق الالام ان كان قبيحا عند كل عاقل بالضرورة وذلك باطل اذ من
لا ريب ان شيا من العقلا بعد العلم به ولهذا نرى معظم العقلا يستحسنون الالام لمنافع
تترتب عليها وان كان ذلك نظريا فابرزوه ولا يقدرون الى ذلك سبيلا واما البكرية فلا معنى
لكلامهم فانهم جحدوا الضرورة وابن سه حيث قالوا ان البهائم لا تتالم وكذلك الاطفال
ومن جحد الضرورة فهو من طائفة السوفسطائية فمن ان ناس من يضرب بعضهم دمهم من
يليهم التناسخ وضرب الامثال وصاحب الكتاب يرد على الجميع الا هذا فرض في
البهائم وقلبها وان يكاد اجداعهم ونزع الثوب عليه وكذلك ما يجري على الاطفال ممرضة
الخوف والعلم ونحو ذلك من الادلة واما التناسخية فانهم فيجوا الالام من غير ما تقدم
جريمة في تحسينه لاجل عوض لاحق وقالوا العدل على التفضل بمثل العوض ممنوع من تحسين
الالام لاجل العوض وفي ذلك ما يلزم ان يكون الالم الواقع الا يكون عن جريمة سابقة فاذا
راوحه ونقابا البهائم حكموا بانها كانت لها جناية قبل هذا فنقلت الى هذا الغالب عقوبة
فيه والمعتزلة يقولون ان الالم للعوض فانه يقابل العقلا فيما يتم الالام لاجل النفع
فانكار تحسين الالام لاجل العوض خلاف القول في التحسين والتقبيح والعدل عن مثل
العوض من غير ريب من المشكلات على المعتزلة والكل ممن يكون بهذه العقيدة المشهورة
ولا امور التعارضية لا تبنى على قياس محرر في العقول فلهذا تخبط الجميع ونسب صاحب

الكتاب

الكتاب يعني رحمه الله الامام انكروا عليهم بقولهم اذا قلتم ان الحسن مسبوق بجنايته ويمهل
تحكمون بثبوتها رسالة في امتثال الامر تراوده بقول ما يستحسنه العقلاء ان الاجمال فعالوا لا
انه فيه كان مما لا جائز انا نعلم ان جميع مكارم الاخلاق وما يستحسنه العقلاء لا يخطاه
مستغرق لعادة رسالته ولة ابعال والتزام مشاق من اخراج ما المحبوب وسعي في انقاذ هالك
وذلك رسالة الذي يلزم هذه المقالة لم يكن مبنيا على جرم سابق وفي هذا نجلان من الاصول، ثم
التكليف والالزام حسن وفيه رسالة الزام واعتقاد الوجوب ما يخفى من المشاق وذلك
ما يستمر في ما سبق فانه التزام في عادة العقلاء على التعدد الشاق وما لا منفعة فيه
ما الحسن عند القائلين بالتحسين لاثابة عليه حتى منع المعتزلة تكليف المدة بالاثابة عليه
وان ما لو الاثابة ورد على الا رواح تكليف ما تلزم فيه تكليف ما شق فيقال لهم اذا ساغ
لقضى الفرقة المشهورة انه اعظم كردا من تعارف العقلاء في ان الثواب على
المشقات لا يعد نيل اللذات جاز ان تقضى بناء على تحسين الالم وتجميع وان يبطلوا في
هذه رسالة الزام بان قالوا لم يكن على رسالة رواح الزام وانما يحرز فيهم التجنب بما فعلوا وابانهم
الذي الالتكليف وذا بعوارض مستحقوا العقوبة فيبين لهم ان كان رسالة فيه فيه بجنسه
فليبين لهم الذي اعدوا ان شرط تحسينه سبق جريمة ولم تسبق بلا سبيل لهم الى الاقرار
ما يفضي في العقول ثم قال صاحب الكتاب يعني الامام هذا تعرض من الخوض في ان رسالة الام
رسالة من غير جريمة والتعرض للغيب فيه ثم نسبهم الى حجر الله وردته في ان البهائم تعقل
وتعلم الخطاب من رسولها ثم تكلم صاحب الكتاب مع المعتزلة في الوجوه التي حسنوا
رسالة من اجلها بعضها التحسينة على جرم سابق ورسا ولي بناء ان يخفى موضع النزاع فاق
تحوير الام من سبق بعقد منه المنفعة نفي قطعا بل يجوز ان يولم الله تعالى من اجنبي ويجوز ان لا
يوله والشرع يعد وارد بذلك فلسنا نمنع حسنه اذا ورد ولعلهم يجوزون
العقوبة على رسالة ولكن يجوز ذلك فيقال لهم اذا ادعيتم ان العقلاء يجوزون عقوبة المسيء.

بل هذا ممنوع على رأي الظلمة فانهم يستحسنون العفو والصفح والتبرع بعطية وردت بزيادة
كثيرة وهو من مكارم الاخلاق التي يستحقون عليها فلا راجح في الكلام استحسان العقلاء
العفو فيما يجري بينهم الا كان ذلك لان المعاقب يتشفى ويدفع عن نفسه الم الغيظ والحنق
فيه منفعة للمعاقب والباري تعالى غني عن العباد لا يتضرر ولا ينتفع فلا معنى لاجراء
احكامهم في لوازم التشفي والتعذيب عليه تعالى ليعطوا من هذا الالزام بان قالوا هو وان
كان غنيا يجب ان يرى عقوبتهم لغيره لئلا يجترئوا على المعصية والزمهم ان لا يقولوا بقبول التوبة
فان فيه اغراء في الذنب بعدم بناء على تحصيل اللذة وله استدراكه بالتوبة والانابة ويكفي
من الكلام على هذا القسم الثاني في الايلام للتعويض فحظا الشبه تكلم ما اشتهى ينفي
العقلاء ولا يلزم ذا لا يحتمل ان تكلف العقلاء وههنا اشكالان وتقرير احدهما ان ايلام ضعيف
للتعويض بريعه مستقبح عند العقلاء فكيف يصح ان يعطي الباري سبحانه ضعيفا
لاجل التعويض مع قدرته ان يعطيه بمثل العوض من غير ايلام بعد الصلح للعقيم على اعطائه
الرغيف بدون الايلام قال بعضهم لا يقدر الباري على التفضل بمثل العوض وهو نقض
قولهم ان القدرة على الشيء صالحة لمثله والنطقة ضرورة ان الوقوع يدل على ...
... لاحتمال ان ... بينهم ان يقولوا ان اللذة ان ... بتفضل وتعويض فان العوض
اذا اقتضى تحسين الفعل ... فليقتض التحسين ههنا قالوا انما يحسن من الباري
لقدرته على التعويض وامتناع كل ما ان العجز عن ابقائه ونحن وان قدرنا عليه باحتمال
... بان العجز عن العوض ... يستحسن الايلام لعوض ... في البيت فبيان انهم ...
العقلاء ... العقد والحجامة وشرب الادوية المرة انما يستحسن ... لو وجدت منفعة
مكنونة فلم نشتهي ... بغير العوض والمنفعة المكنونة بالحسن ... فاي ...
قلت القائل بانه لا يقدر على مثل العوض ... تعجيز الباري واما دعوى ... في
العوض بغير تقدم ... فثبت ... ثلاثة ... والا ... ضرر

اعظم

اعظم منه فهذا مما يتفق فيه العقلاء في بعض الصور كقطع اليد المتآكلة لدفع ضرر
سراية الجملة ونحو ذلك ولا يشك من قدر على دفع الغرق عن ولده ايلاما بل يستحسن العقلاء
منه ايلاما يتحمل لدفع ضرر عنه مع قدرته على دفع الغرق عنه وطرحه الثاني ضرر
لا دفع اذى يسع طاريا رمته في طريق ويقينه ولا دفع فيه فعدل عنها الى طريق
كثير الشوك والاذى فانه لا يستحسن منه وحيث تعارض العقلاء تحسين
ايلام لدفع ضرر اعظم منه انما كان حيث تعين ذلك الطريق للدفع ولا يقدر على سبيل
يندفع به سواه فاما بالنسبة الى ذلك فحق الواجب تعالى ولم يتعين الايلام في دفع الضرر
بالنسبة اليه وهو قادر على دفع ذلك بدونه وهذا الالزام حسن بلا من ضم الى العوض
اعتبار الغير في المختلف لتحسين الايلام بانه قد من جهة الالزامات للمعتزلة الا انه يرد
عليه ان العبث يلزم بانتفاء فائدة ان الغير يعتبر بذلك فمن ينبغي ان يحسن منه
الايلام للتعويض ومن نحو من له سياسة من الملوك على مثال الجهتين ان الغير يعتبر
بذلك ويتعظ وذلك مما يستقبح عند العقلاء فهذا الالزام الظاهر انه لو علم بعض في عصمة الامام
منه لحسن الايلام في الحالة بناء عليه مع قدرته على التعويض وهذا مما يتوقف
واقول البغدادية والعلافية فقد انكروا ثبوت الالم الا لمكان العقاب في التعاقب
على خلق امثال الالم والحمى وانواع الاوجاع والغوائل ان لو فعلها لكان ممكن خلاف
الالم العقاب من الامكان فانه لا يفيد التجويز وكيف يمكن ان يحكم على الواقع بالامكان
مكان ومثله في العقل مستعمل وقع الغوائل في الطبع فيها ذنب وذكور ويستعمل
رفع للتمائل رفع العقوبة وتعيين عن خلق ما اخوذ لا على مثله وذلك واضح في الدعوى
ويتكرر في القول وما يبنون عليه على اصلهم ان الله تعالى اذا علم ان العبيد لا يؤمنون
فالاصلح ان لا يخلقهم وان يكلفهم فالاصلح ان يعفو عنهم فان ختم العقوبة والتمكين
قد رتنا خسارة كما في وعذاب دائم في مقابلة معصية ذهبت في زمان ونحن نجد ار

على سنن العقلاء المشهور عندهم فيما يجوّزونه ويحسّنونه والقول بأن التمكين في النار
أعظم من العفو والثناء وتحمل مضرة ومكابرة للبديهة وإلزامهم أهل الحرمين إبطال
نعم الله بأنهم لم يوجبوا عليه الكثير والكل إلى العقول والأفراد ومن أدى ما وجب عليه لم
يستحق الشكر وهم يقولون الشكر واجب على المنعم وإن لم يقتضه القول بالوجوب وإذا قالوا
فهو على الله والعوض ثابتا عندهم مع شكر من أدى له الواجب فينبغي أن يجب على العبد
شكر الثواب الواجب على الله والعوض ثابتا عندهم في مقابلة الآلام الزائل نفعه
عن ربه وإن تمسكوا في إيجاب شكرهم بأنه لا يمتنع أن يجب الشكر على النعمة فإن
الآخر فيه واحد وإن قالوا إن الثواب عوض وليس على العوض عوض قيل لهم فالشكر
أيضا عوض على النعمة فلا يستحق ثوابا على الشكر وإن قالوا الشكر لا ينتفع به
المشكور تعالى وتقدس فلم يكن عوضا فإن جميع ما يعطي العباد لا ينتفع به الرب فلا يجب
عليه شيء فلم يبق لهم إلا التمسك بأن العوض فيما لهم ما يدل على أنه لا عوض
للعوض فإن رجعوا إلى تعامل العقلاء فإن الشاهد منهم من يتعاطون تعويض العوض
وإن رجعوا إلى أنهم ينتفعون بالعوض فليكن ذلك فاصلا بين الشاهد والغائب حتى
لا يجب التعويض كما ذكروه يؤدي إلى الخرق للإجماع فإن فيه إبطال تفضل الباري
على خلقه وأن كل ما يفعله بهم من النعم الجزيلة واجب ومن أنكر أن الله له فضل على خلقه
فقد خرق الإجماع وشق العصا ثم نقول لا حصر للممكنات ولا نهاية للمقدورات فما
القدر الذي تضبطونه في وجوب رعاية الصلاح فإن قالوا القدر الذي علم الله أن الزيادة
عليه تضر وتطغي قلنا فقد أبطلتم التمسك بالدفع في التعلق فإنه لو كان في تعاطي
الزيادة نفع من أصل التكليف فيمن علم الله أنه لا يؤمن فهل في المطلق من ذلك قال
صاحب الكتاب والقول بأن الله يجب عليه جميع ما ذكروه يفضي إلى نفي الخيرة في أفعاله
وليس وجوب الحكمة عندهم مما يقتضي نفي الاختيار فإن من الحكمة أن يختار ما فيه

الخيرة

الجنة لغيره، وهذا آخر الكلام على البغدادية، وأما البصرية فإن منعنا لهم قاعدة
التحسين والتقبيح كما منعنا إخوانهم بقد استبعد أصلهم وبطل كل ما ينبني على ذلك
وإن نزلناهم منزلة المجاد المشايخ قلنا لهم فلم يجب على الله تعالى الإقرار والإكمال
والعفو عن التكليف أو جنس الثواب والعوض في الفعل بينكم وبين البغدادية في جهة
أو جهة، فإن قالوا أوجبنا الصلاح في الدين ولم نوجبه في الدنيا قلنا كل
ذرة من طاعة مصلحة للمكلف ونيل لذاته قليلها وكثيرها سواء بالنسبة إلى علامة مطلقة
المكلف فإن كان الصلاح بما هو صلاح واجبا فليجب ذلك كله وإن قالوا الصلاح الأخروي
أعظم فليجب ولا يبقى من الثواب إمكان لا متناهي الثواب إذ ذاتهما فيقولون فأوجبوا الإكمال
عقله قبل التكليف وأوجبوا التكليف لأنه يفضي إلى صلاحه في الآخرة ونحن نعلم
أن من الصبيان من لم يوصله إلى البلوغ ومنهم من أوصله إلى البلوغ ولم يعطه عقلا يفهم به
التكاليف، فإن رجعوا إلى أنهم من العلوم لوا وجلهم والكل عقولهم لما اشتغلوا بغير ما يتكلف
الكفار لأنه يعلم أنهم لا يؤمنون وقد التزموا كذب الكتاب ثم نرى في المشاهد من ملك
ما لا يتناهى وبرية منه عطشان لا حث وهو موصوف بالجود والكرم يرويه بلا أن ينقص
شيء منه وجميع نعم الله الواقعة بالنسبة إلى مقدور الله الذي لا يتناهى دون
نسبة النقطة من البحر التي تؤخذ من البحر وقد منع الله عبيده من أشياء من الملاذ وهذا
لا يحصى البصري ببرهان من العجز بهذا يبطل قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وإن
التزموا القول بالتحسين والتقبيح نظرا إلى ما قال العقلاء شاهدوا أنهم يقبحون الشح
من ذلك بعضا بتقليل أهل النار فإن العرب تحسن العفو عمن أساء وظلم ومع
مع تعرض من يعفو إلى ألم الغيظ من ترك الانتقام وحصول الراحة بالتشفي فيا أن
العصاة يخلدون في النار وهو أرحم الراحمين كما أهل البصرة إذا علم الله أن عبدا إذا
بلغ وكلف ضل وإذا اخترمه قبل البلوغ نجا من التكليف عندهم أنه يحسن تعريض المكلف

لنيل الثواب وان صلاح له في الدين والتكليف مع العلم بانه لا ينفع به التكليف الا للشقاوة
وقد سبق ذلك **وقال** الشيخ الفاضل لو وجب على الله رعاية الاصلح لعباده لما خلق الكافر
الفقير ولو وجب لزم ان يكون رعاية الكفار الخلود في النار وذلك باطل ولو وجب لزم عدم
التناهي في مقدوراته لانه ما من صلاح الا وفوقه اصلح منه فيلزم دخول
ما لا نهاية له ولو وجب لزم ان تكون اماتة الانبياء والاولياء المرشدين اصلح ولزم ان تكون
تبقية ابليس وجنوده اصلح ولزم ان لا يعلم منه الكفر بعد الاسلام وابقاءه ان يكون ذلك اصلح
ولا خفاء في بطلانه ولان الانبياء والاولياء يطلبون الله في دفع البلاء فعندكم يكون ذلك
سؤالا لدفع الاصلح وذلك عندكم كفر وسفه **و**لو وجب الاصلح لما بقي التفضل وهو باطل لقوله
تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار يختص برحمته من يشاء يؤتي الحكمة من يشاء ان الله اصطفى
ادم ونوحا الاية انتهى باختصار **وقال** الامام التلمساني واما جمهور المعتزلة
فحكموا بانه انما يحسن منه الايلام اما بطريق العقوبة على جناية سابقة واما بالتزام ان يتفضل
في مقابلته اذا كان الباري تعالى قادرا على ايصال مثل ذلك العوض بدون الايلام وكيف
يحسن منه الايلام قالوا لان ما يكون عوضا يزيد على ما يقع به التفضل ابتداء وهو باطل لانهم
قالوا انه العوض انما يستحق بالطاعة يزيد على المستحق بالايلام وجميع ذلك يقع بنسبة
العجز الى الله تعالى حتى لا يقدر ان يوجد مثل العوض ابتداء ثم من اقبح ما التزمه القدرية
كونهم ان الله تعالى ما خلق العباد ليكلفهم فيطيعوه فيثيبهم قالوا وهو انما
التزمهم من التفضل ابتداء ولم يجوزوا ان الله تعالى لا يفعل شيئا لا لغرض فصار غرض الله
عندهم ان يكون ما ينتفع به العبد اكثر من تفضله وذلك استنكاف المربوب عن
نعم خالقه تعالى الله عن ذلك هذا ما اردناه من كلام هؤلاء الائمة في نفي مذهب اهل
السنة وابطال ما يناقضه من كلام اهل الاهواء **ومما يتصل بهذا الباب**
النزاع الواقع بين الاشعرية والمعتزلة في تفسير التوفيق والهدى والخذلان

والاضلال

والإضلال والطبع والختم والأكنة والرين وغير ذلك فقالت الأشعرية التوفيق
والهدى خلق القدرة على الطاعة والخذلان خلق القدرة على المعصية وعندهم فليست تتقدم
ولا تتأخر وقال بعضهم التوفيق خلق نفس الطاعة والخذلان ضدها وكل ذلك من
الله تعالى ومعنى العصمة تهيئة العبد للموافقة في جميع الطاعات فهو توفيق بها وقالت
المعتزلة التوفيق يرجع إلى نصب الأدلة وإظهار الآيات وذلك يحصل في حق المؤمن والكافر وخلق
الألطاف الخفية من فعل الطاعات إلا الملجئة فلا يحتاج إلى توفيق خاص كما زعمت الأشعرية
بل التوفيق العام كاف ولم يمكنهم أن يقولوا التوفيق خلق القدرة على الطاعة لأنها بعينها
عندهم صالحة للضدين فالقدرة على الإيمان قدرة على الكفر فلو كانت توفيقا بالنسبة
إلى طاعة الإيمان لكانت خذلانا بالنسبة لإيجاد الكفر وكذا أصولهم في الشر
أنه من جهته خاصة وهي القدرة وبسببها الأفعال ينسبونهم إلى الضلال تسمية وتلقيبا
كقولك بالباطل وعلى الجملة فهم يمنعون نسبة الإضلال إلى الله تعالى حقيقة وربما حملوا الإضلال
على المعاقبة بسبب الضلال عاجلا وآجلا وأما الطبع والختم فهو عندنا عبارة
عن خلق الضلال أو الضلال يصحب ذلك عادة عدم وجود اللطف معه وبعضهم عبر عنه
بالكفر وأما هم فقد اختلفت أقوالهم في تفسيره فذهبت طائفة منهم إلى أنه مجاز
بالنسبة بالخذلان والنبز بالكفر وذهب الجبائي وابنه إلى أن الختم والطبع سمة على قلوب
يعلم الله بها الملائكة حال العبد فيلعنون من كفر به ويحفظونه وإذا علم العبد بأنه وسم
قلوبهم بذلك كان من مصالحهم لما فيه من زجرهم وزجر غيرهم عما يوجب الوسم بذلك وذهب
بعض الأواخر وشمي بن المعتمر إلى أن الطبع معنى يخلق في القلب يضاد الهداية وهو عندهم
بمعنى الجهل بأن الجهل عندهم فيه لا يصح من الحكيم فعله فقيل يصح من الله منع المكلف من
الإيمان بخلق الجهل لأنه مع تكليفه فقالوا إنما يخلقه بعد أن كلفه وعلم أنه يعاند
وارتكب جرائم فعاقبه بذلك فخلق الطبع فهو بمثابة الكافر في نار جهنم ولا ينبغي

التقليد عندنا بالايمان حالة العقوبة يتحقق المعنى المعرفة بالطبع كما لا ينبغي
التقليد في نار جهنم ودخول عقبة بابها فعارف الجماعة وذاهب بكر بن اخت عبد الواحد
من المتقدمين في اثباته الا امروا بنى على ان الطبع معنى مانع من الكفار الا مرتاب
وذهب بعض اصحاب عبد الواحد الى ان الطبع انما يوثر في اقتضاء الاخلاق
ولا يمنع من المامور به فصل الفتح ادلة اهل الحق على اضافة الهداية والضلال الى
الله اما مسلك العقول فقد تقدم بيانه وتقريره واما من جهة النقل فالمقصود منه الاستدلال
بالكتاب فمن اي الكتاب قوله تعالى والله يدعو الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط
مستقيم وقال تعالى انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء فسلبه عنه
واثبته لنفسه تعالى وقال تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله
يجعل صدره ضيقا حرجا وقال تعالى من يهد الله فهو المهتد ومن يضلل فاولئك هم الخا
سرون والايات التي تدل على هذا المعنى كثيرة في الكتاب كقوله تعالى يضل من يشاء ويهدي
من يشاء الآية. وكقوله تعالى ومن يضلل فلن تجد له وليا مرشدا ولو تتبع المرء اي الكتاب من الاي
التي في هذا المعنى لوجد فيه جمع كثير واذا نظر العاقل في ذلك نظرا نوبا افاده مجموع
الاي ما اوردناه على وجه لا يرتفع بدحوه التاويلات المذكورات على ان ما تمسك الخصم
به البعض من الاشتراك على ما سبقت الاشارة اليه بمعنى انه يقال اضللته اذا
نسبته الى الضلال ولا تقدم في الهداية انه يطلق على الدعوة ونصب الادلة وايضاح الحجج
وارسال الرسل وتيسير كل مشكل وارسال الرسل الى الطرق بمعنى حاد يا فلان هذه
الاي مشتملة على معنى ودلالة المعنى تثبت الهداية ونفيها ولا يصح توارد النفي والا
ثبات على موضوع واحد بمعنى واحد ولا يصح ان يكون المنفي عن النبي صلى الله عليه وسلم المثبت
لله تعالى هو الدعوة فانها ثابتة للنبي صلى الله عليه وسلم حيث قال وانك لتهدي الى صراط
مستقيم ولا يخفى انه دعا واوضح الحجج وبلغ الرسالة بعد ونصح الامة وجاهد

حق جهاده

على وجه ما بين التفصيل في البيان والارشاد فيجب ان يكون من الله تعالى عنه وثبت انه
تعالى انما خلق الخلق وما ابدع للمعارف فانه ما فرق الهداية تمييز محل فرقه وانما يستعمل
ان يفعل بذاته فيجب نسبة الهداية الى الله سبحانه بمعنى خلق العلم وهو الذي
نفاه عن النبي صلى الله عليه وسلم فان حمله على الدعوة يوجب ثبوت ذلك للنبي وما اثبته على
ذاته النبي بمعنى واحد وذلك اما العفو او الهداية المضافة الى النبي محمولة على الدعوة
كقوله تعالى وانك لتهدي الى صراط مستقيم ومن اضاف الهداية الى الله تعالى بمعنى الدعوة
ايضا كقوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى اي دعوناهم وقال والله
يدعو الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم فعمم الدعوة وخصص الهداية
بالمشيئة والمشيئة لو كان ما يكون عاما كانها لعموم ان الكل انه في دعوة الا يحوله
على ذلك سابقا. **قوله وأما** الطبع والختم فقد وردت فيه آيات منها قوله تعالى ختم
الله على قلوبهم وقوله بل طبع الله عليها بكفرهم وقوله وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه
وقوله تعالى وجعلنا قلوبهم قاسية ونحو ذلك فاصل اهل الحق فيها وكل هذه الآيات
فيها البصر من حمل ذلك على التسمية والتلقيب وارادوا بذلك ما ذكرناه عنهم في
باب الضلال فانهم يحملون الضلالة اي نسبتها الى الضلال فيقولون على هذا التأويل ان
نسبتهم الى ما والشنيع من الانقياد الى الذين يسمى ذلك طبعا وختما. **قوله وأجاب**
بعض اصحابنا عن ذلك بان هذه الآيات وردت في معرض التمدح ولا يمدح الواحد منا عن تسمية
الشخص الى الظلال او نسبه والتسمية فكيف يصح التمدح بما لا يمدح عنه احد من الخليقة
وهذا لا يليق ان يتمدح به الحق العظيم. **فقالوا** لا نسلم انها وردت في معرض التمدح
قلنا الدليل على ثبوت التمدح سياق الآي كقوله تعالى ونقلب افئدتهم وابصارهم وصف
نفسه بالاقتدار على ذلك وهذا لا يليق بالتسمية والوصف وقوله بل طبع الله عليها بكفرهم
اشعار بوقوع الطبع بالكفر ثم قال اسرائيل عليهم الكفر انهم الى تنزيلهم ثم عقب ذلك بقوله

ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم فبيّن أن إيثارهم محقوقا وأن انقيادهم إلى ما انتزاع من دائه
باعتبار ختمه على قلوبهم وإنما جعل المجاز واشتهر الطبع وهذا الختم علامة وسمة وعلامة
تعرفها الملائكة ويعرفون كل كافر يحكم عليه الختم والطبع فالجواب عنه أن يقال
هذه الآية مشعرة بوقوع المنع بالختم والسمة لا تمنع وقد ذكر الله في قلوب الكفار الأغشية
والقساوة والأكنة وهذه السمة والعلامة لا تمنع من إيقاع الأمر المكلف به وأما تأويل
عبد الواحد وشيعته من المعتزلة في أن الله تعالى يخلق معنى يضاد الإيمان ويمنع منه عقوبة
بنفس هذا المانع يضاد القدرة على الإيمان فعندكم أن ما يضاد القدرة فالتكليف
لا يصح بالإيمان وهو فيهم عندكم فكيف يرجع حسنا وانفصالهم من هذا الإشكال بأن قالوا
هذا إنما يمنعون التكليف فيه لأن التكليف في دار الآخرة هذا خرق الإجماع لأن الأمة بأن
التكليف دائم على جميع المكلفين ما دامت عقولهم ثابتة وإن التوبة حسنة في كل وقت
والتوبة منهم متى قبلت وقد دلت من لازم المعتزلة وأما دليلا ثم كانت ثم منعه الإيمان
ووقع ذلك امتثالا لأمر الله قد ثابا عليه ثواب العراية ومن أنكر ذلك فقد خرق
حجاب الهيبة في مفارقة الأمة وإن زعموا أن القدرة ثابتة وهو نفس أن يأتي منه
الفعل بلا منع وإن جروا على قاعدتهم وصح جوابا أن المربوط الغير الممنوع من القيد
فاد ونقول يجوز عندكم أن يكلف [illegible] بالحركة وهو مرتقب ومنعه من ذلك أن سا
يان قالوا نعم يجوز بعد نقض الظلم في الجانب التمكن في التكليف إذ الممنوع لا تعتبر
القدرة عندكم في حقه ووقوع الفعل منه وإن قالوا لا يجوز فالعقول من هذا أن امتناع
المكلف به كالعقول فيما التزموه ولهم ملتمس من حكم التقبيح والتحسين في العقول على زعمهم
فكيف يستقيم ما التزموا إليه وهذا وجه الرد على بكر ابن أخت عبد الواحد في أنه حقق
بقاء التكليف وزعم أن هذا مانع من إيقاع المكلف به ولما وقع هذا السؤال عليهم بهذا
الوضع قال العقل ما [illegible] عبد الواحد هذا الختم مانع من الحظ وهذا ضعيف بأن الذي

هذه

صرحت في هذا الكتاب بأنهم يتوهمون من ان يفقهوا وانهم لا يؤمنون لوجود الختم
والطبع ومن الاخلاق انه لا يذكر امتناعه في تفويض ذلك بالفعل وجه تشويه لارادته
الله تعالى وان هذا من سياق القول في صفة الكفرة واهل العناد والاباء والعتو
فلا يحمل كل خبر او نحو على نحو ومن فروع مسألة من ذاكرنا انه يعني الشيطان النزاد وقف
اذ رأيتم انه ناظر بعض الامامية في اضافة الغواية الى الله تعالى فاستدل هذا الشيخ
بقوله تعالى في قصة نوح ولا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان
يغويكم فبقي هذا لا يأبى اضافة الاغواء الى الله تعالى فلم يجد الامامي جوابا وبقي عمه
الله وقيل فقال ارأيت افكان نوح عليه السلام يغضب ربه وترك المجلس
وقال لا اجلس في موضع يحكى فيه الانبياء بالغيبة بعضا بعد عصمتهم وهربهم وقال والله
لقد مكنتك منه برمته فتركتها هذا الرجل يقول ان الانبياء لا يعصون فاذا لم يثبت عصمة
النبي صلى الله عليه وسلم من الخطايا ثم نسبته الى الله فانه كيف يثبت عصمة
الامام الذي هو نائبه وخليفته فانظر كيف يبصر الله اهل العناد عن طريق الرشاد
واللطف عند اهل الحق على ما ذكرنا في معنى التوفيق واما المعتزلة فاللطف
عندهم عبارة عن فعل يعلم الله ان العبد يؤمن عنده ويطيع وهذا هو اللطف الواجب
عندهم ثم قالوا يجب على الله تعالى فعل اللطف وانهم اجمعوا على هذا الكلام ان الله
تعالى لا يقدر على خلق لطف يؤمن عنده جميع الكافرين وهذا تعجيز لله تعالى سبحانه
وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا ومرادنا قوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها وقال
تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة
ثم الطبع والختم على وجه الجبر والتسخير بازاء التوفيق واللطف في الدين حصلا
فلتعلم ان معرفة الرفق والتعلق بالاعانة اشرف الحظ والبلغ في السنة واكرم الشريعة
الثواب فنال به الثواب لا محالة والدرجات العلا فصل ومن هذا الباب فلعل الفهم

أن يؤمنوا والتبعيض فيه فإن أجاب بأن من علم الله أنه لا يؤمن لا يتصور أن يكون
المقصود إيمانه وأي صلاح لتعريض من لا يؤمن لاستحقاق العقوبة بل الأصلح اخترامه قبل
بلوغه واستيفاء عمره لئلا يبطل التكليف وقد سبق نفي هذا الحرف انتهى

القول في الرزق

اعلموا أرشدكم الله أن الرزق عند أهل الحق كل
ما انتفع به حي وتندرج تحته الأغذية والأشربة والتمتع بالملابس والمساكن وغيرها مما
يتعلق بها انتفاع به فلا يتخصص الرزق على أصول أهل الحق بالأملاك بل يتخصص بالانتفاع
لا انتفاع بما ينتفع به ولا يملكه رزقه ومن حرم الانتفاع بملكه من كل وجه فليس ملكه رزقا
له ولا فصل فيما ذكرناه بين المأكول وغيره فهذا قول أهل الحق وذهب بعض المنتمين إلى أصحا
بنا إلى أن الرزق لا ينطلق إلا على ما يتغذى به الحيوانات من الأغذية والأشربة فأما سائر
وجوه الانتفاع فلا يندرج تحت اسم الرزق وهذا الأصل له وأما المعتزلة فقد اختلفت
مقالاتهم في ذلك فقال الجبائي الرزق كل ملك لشخص انتفع به أو لم ينتفع وكان ابنه
على ذلك برهة من دهره حتى قيل له لو كان الرزق بمعنى الملك لوجب إضافة الحوادث إلى الله
رزقه كما أضيفت إليه ملكا فقال إنها رزقه من حيث كانت ملكه فلما لم يجد إلى التقصي
سبيلا زاد في الحد فقال الرزق كل مملوك يتصور الانتفاع به من مالكه فاحترز بمزيد
الزيادة عما تقدم من السؤال فإن الملك وإن ثبت لله على الحقيقة فيستحيل عليه الا
نتفاع به وقال بعض المعتزلة كل ما ينتفع به فقد خلقه الله تعالى رزقا للعباد
على الجملة من غير تفصيل وقال قائلون الأملاك أرزاق ملاكها وقال آخرون أرزاق
المغتصبين ولا أنها ليست أرزاقا لهم في خطاب طويل وفصل الكعبي أنواع الرزق
فقال قد يطلق الرزق والمراد به ما أباحه الله تعالى من منافع العباد فهو رزق لهم حراما ولكن
للتوصل إليه طرق ضبطها العقول والشرائع وقد يطلق الرزق والمراد به تمليك الله
به عباده على تفاوت الرتب والدرجات ونظائر ذلك بالغلات المقررات للورثة يرزق كل

واحد

ما قرره الله له وهم متفقون على أن الحرام ليس برزق. أما من قال منهم الرزق هو الملك
فقد بطل ذلك بما تقرر من الأقوال والزيادة التي زادها ابن الجبائي فلا تغنيه ولا يرد
عليه أيضا وذلك أن البهائم لا يتصور لها الملك وهي مرزوقة من الله تعالى قال تعالى وما
من دابة في الأرض إلا على الله رزقها وأجمعت الأمة على ذلك وأيضا العبد المملوك لا يملك
شيئا عند كثير من الفقهاء مع أنه مرزوق كالحر وأيضا نحن ندعو الله أن يعطينا ولدا ولا يملكه
عند بعض الفقهاء وإن كان رزقا له فلا نسلم أن يكون الرزق هو الملك وكذلك المجنون والمغمى
عليه إذا جعل في فيه طعام وابتلعه وهو مغصوب فهو رزق لا يملكه وغير المعتزلة
إذا لم يصح منهما عدوان وإن قالوا المراعى في تسمية الرزق الانتفاع الذي لا
ينسب فيه إلى التعدي فلا أحسن من القول أبو عبد الله البصري المعروف بجعل
وسبيل الرد عليه أن نقول من أصلكم أنه لا يجوز منع من له رزق عن رزقه وكل ما جاز
منع الحي عنه لم يكن رزقا له حتى لا خلاف أن السباع تمنع من الأشياء ومن أفناء الأسر ذوات
الأرواح ولو أتى من السبع ما تناول ينسب فيه إلى أسباب التعدي فقد أرزتم منتفعا
به وهو لا ينسب فيه إلى التعدي مع جواز منعه فإن قلتم فيها الزمتم فيه نقيض
إنما أن تقولوا إنما تناوله السبع ليس برزق له فينتقض ذلك حد الرزق بما ينتفع
به مع انتفاء التعدي وإن زعمتم أن الذي انتفع به رزق فينتقض ذلك قولكم بالرزق
عندكم لا يجوز المنع منه ولما علم بعضهم انتقاض حد شيخه كما انتقضت حدود أسلافه
المعتزلة فيما القبائح فقال كل ما للحي الانتفاع ولا يجوز منعه فهو رزقه ولم يعتبر فيه
حد الملك حد الجبائي ولا حد شيخه ولم يكتف بانتفاء التعدي محاذرة مما ألزمنا شيخه
ونبطله بأن نقول الشيء نعني أن الكلأ النابت في الموات والمراعي التي تملك رقابها
فلا اختصاص رزق للبهائم ... وهو أعلم قبل أن يدلا من صقع ناحية من تباعد
ازدحمت عليه البهائم ولا يجوز لنا أن نرعاها ونبتوا ذلك الموضع من لا يليق من ذلك

تزوج حشيشها وكلأها من قبيل الرزق للبهائم من حيث جاز رعيها ومنعها
على ما في رعيها، وقال البصري ان لنا ان نقول ان ينتفع جوارحها من لحمه ولا خلاف ان
الحرام اذا تناول شيئا هو رزقه وانتفع منه وانتفع به وقال البصري ان المواشي المملوكة
لهم بالتسليط ما ذكر تسليطا على منعها من تناول الرزق وذلك بناء في رزقه على هذا
وهي مرزوقة بلا شك وقال البصري هذا الذي عولوا عليه وهو عمدة متأخريهم ان
قالوا اذا ملك الله عبدا شيئا ما كان لا ينتفع به فلا ما منعه من الانتفاع به بان يستعمله او
يغيب عنه ملكه وهذا لا وجه في دفعه فينبغي ان يخرج من كونه رزقا له من حيث
الغرض على منعه من الانتفاع واذا بطل هذا فانما العبرة في سائر ما ارتضينا،
وقال ينبغي ان نعلم ايها العالم انا نعلم ان الكلام في الرزق لا يكاد يؤول الى المعنى
وانما هو في التسمية فقط فيه ماخذ وهذا سبب من بين وذلك واحتجت
انا قلنا اذا اغتصب مالا وانتفع به فهو رزقه ولسنا نعني به انه ملكه وحلال له
لا ينتفع به بل هو منهي عنه وانما المستبعد المعتزلة حتى حرموا الرزق بالحرام، به
انهم قالوا لا يجوز ان يكون ملك الغير رزقا له وهذا مستهجن من الكلام مستغث من القول
بانا لا نعني بكونه رزقا له الا انه انتفع به مقربا له مرتبا له منعما عليه متيسرا
لحظه فهذا ما نعنيه ولا سبيل الى انكار تسميته بالرزق عندنا بحسن ولا وجه له
لرده والذي ذكره المعتزلة من الخطر والتحريم يشنع عليه ان الكلام الى التسمية فانا
نسميه رزقا وان كان حراما منهيا عنه معاقبا عليه والمعتزلة يأبون ذلك فال الامر
وانما فرقنا هذه الطريقة لنستغني بورود الكلام في موضعه ونتوصل الى وجوه الكلام كما
نشبه انما العبرة بما ذكرنا ايماء فان قال قائل من المعتزلة ان الكلام يرجع الى المعنى
وذلك من اعظم ان تناول الحرام خلق الله تعالى في العبد ويسره وهو خلق الله تعالى
عندنا وكان تناول الغاصب رزقا له من الله من حيث كان خلقا لله تعالى في البشر كذلك

الامر عندنا

لا من عزنا ع جواب لا يلزم من ان الشيء لا يكون رزقا من حيث التناول كان خلقا
لله تعالى بل انما كان رزقا من حيث تعلق الانتفاع به والذي يحقق ذلك انه لو كان المعتبر
في كون الشيء رزقا من الله كون تناوله خلقا لله تعالى لوجب ان لا يكون المباح عندكم
رزقا من الله حيث لم تعترفوا ان تناوله خلق لكم وهذا لا قائل به والذي يوضح ذلك ان التناول
في نفسه لا يوصف بكونه رزقا وانما الرزق المتناول وهو على كل مذهب خلق لله مباحا
كان او حراما فيحصل من مجموع هذا رجوع الخلاف الى مجرد التسمية وسبيل اثبات هذا الاسم
على مذهبنا او مذهبهم طرق الاجماع فقد اوضحنا ان الامة لم تزل تدعو بالحي ويخرجوا به
لشيء حتى ضمنت مردهم وانتهى في علو النبي امرهم الى مذهب المعتزلة ان هولا الذين
سلبوا ما رزقهم الله وقد اثبتهم مؤولين بزعمهم وهذا ابطال السلوك كما به ومن
وجوه الاجماع اتفاق المسلمين على اطلاق القول بان العبد لا يتعدى ما رزق وان يستوفي
الكسر ما يزيد على حظه وقسمه ونصيبه ورزقه ومن ابين الدلائل على ذلك اطلاق القول
ان من تناول حراما ولم ينتفع له ما انتفاع به بل كان شيئا به ضيفنا فقد قالوا سرقه
ان الذي اغتصبه عليه او حبسه ليس برزق له بل هو رزق مغتصبه ووارثه وهذه لغة
لا ينكره احد كلا فاما من ان الرزق يرجع الى الانتفاع دون الملك وامكان الاستمتاع
به اذا اوضح ان الطلب اطلاق الاسم بلا تكلف بنفسك في المعاني العقلية ومن
الدليل على ما قلناه قوله عز وجل وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وهذه الاية
جارية على عمومها ومن مذهب المعتزلة انها محمولة على بعض الدواب على ما تقدم من مذهبهم
وقد اجمع العلماء على ان هذه الاية من الصيغ التي لا مدخل للخصوص فيها وعم كل فرد من
ذلك من العموم الذي لا يدخله الخصوص واذا اقترنت الصيغة بالاجماع كانت محكمة
ولنا وجوه في التمسك من الظاهر نتركها في حال الاقتصار عن تمسك المعتزلة
شبهة للمعتزلة تمسكوا بان قالوا لو كان ما اخذه الغاصب رزقا له لما ذم عليه

ولما استوجب لوما ولما استوجب قطعا عن اخذه لما ليس من رزقه ولا شبهة له فيه اذ
لمتصرف في رزقه غير ملوم عليه ولا محدود عنه ولا مستوجب حدا في الدنيا ولا عقوبة
في العقبى الجواب لا نسلم بان حد الزاني لاجل انه ليس برزقه بل رتب مرتبا على نهيه من دلالة
التشريع لا بشبهة الشبهة وكل ما يدرأ عنه حد الزاني لا يحكم الشرع ذكر وجه فلا
معنى للنزاع في ذلك ربما لو كان القائل به يقول لا يثبت الشبهة بما ذكروه وانما ثبتت
الشبهة بالنقل عن اهل اللسان فيقولون ما المانع من تسمية ما يقطع المرء فيه
رزقا له من لغة اذ لم يمنع فيه الحجر وتنادي دفع ذلك سبيل ومما تمسكوا به من الاي
قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون قالوا وجه الدليل ان الله اثنى على المنفقين مما رزقوا
مما يقتضي كلامهم ان الرزق الحرام لا الانفاق منه فلو كان المغتصب محرما رزقا لجاز الانفاق
منه فلما امتنع ذلك اجماعا علمنا ان رزق المرء ملكه ويما يستدلون به على هذا الوجه بقوله
ورزقا
تعالى انفقوا مما رزقناكم ووجه الدليل منه كوجه الدليل من الاية الاولى والجواب
عن الاية ان نقول قد ذكرنا تمسك بالفاظ العموم وفرع مثل ما فيه من صيغ العموم
فلا يثبت استدلال الخصم الا بعد اثبات صيغ العموم على انا وان قلنا بالعموم فلا امتناع
في تخصيص الصيغة العامة وحملها على بعض المسميات بدليل ما ذكرنا وكل ما ذكرناه
تكلف واستدلال التجاوز عن محل النزاع فانا انما نقول المغصوب رزقا اذا وقع منتفعا
به وما انتفع المنتفع به لا ينتفع منه بعد ذلك والنفقة اذ لا يقع الا ان ينتفع به
بالمعرفة والموافقة [illegible] ينقص بما يقع رزقا لاثنين ما الانفاق منه واذا لم
ينتفع به فلا يوصف بكونه رزقا ثم نقول انما كان يسوغ التمسك بالعموم لو لم
يكن في فحوى الخطاب ما يقتضي تبعيضا وقد قال تعالى ومما رزقناهم ينفقون فما يقتضي
فحوى الخطاب تبعيض في الانفاق وانما الكلام عن التبعيض على الانفاق من بعض رزقه
والتبعيض ان اقتضته الاية لم يقتض تعيينه وهذا ظاهر في اسقاط استدلالهم

ثم بعد رحى

ثم اعلم رحمك الله ان استدلالهم بالآيتين قوله تعالى في العباد فذكر الله تعالى ذلك بعد قوله وانزلنا
من السماء ماء مباركا الآية فكل ما تنبته الارض للعباد رزقا ثم يعني رزقا بينه ملك
واختلط ومن احتجاجاتهم الواهية قولهم ان الناس يقولون السلطان قطع ارزاق
الناس اذا ظلم وغشم وهذا يبين الملك واستملاكهم فدل ذلك على ان الرزق هو الملك
دون ما ينتفع الانسان به وهذا الذي ذكروه من اقوال العوام والكافة ثم بدا بشيئه دليلا
يعارضه قول القائل لمن قد امتنع عنه رزقه لو كان رزقي ما منعت منه وهذا اظهر وانهم
ما ذكروه فقد ثبت بالاجماع بردهم وذلك ان اهل التوحيد اجمعوا على ان الانسان بالحنطة
رزقه ونسله وحفظه وهذا هو الذي نطق به العلماء قال السائل الذي ما رايته
اهل الحق ان الرزق كله من الله والمرزوقون هم المرزوقون والرازق هو الله تعالى ولا يتصف
غيره بكونه رازقا ونعوذ بالله من خلق الارزاق واضطربت المعتزلة اضطرابا متباينا مع
اتفاقهم على ان الحرام ليس برزق من الله فقال البعض كل منتفع بحلال فهو رزق من الله
لعباده وقال الاكثرون منهم الى ان الرزق ما وافق العبد عند اصحابهم الا كل من
غير ان يشوبه تعب ونصب فهذا هو الرزق من الله واما الذي حصل العبد بكلفة
وجهد حتى ادرك ما ابتغى ووجد وكان ذلك بجهده وبتنعمه وتعبه بنفسه فلا
يقال فيه رزق قال الامام وهذا اختلاط منهم الرزق واسلان نوقع المسلمين
بانهم مجمعون على ان ما نحصل للنعم فيه فقط الا رزق فيهم من جعله رزقا من الله ومن لم
فيه خلاف من اهل الاعطال الامة فاذا تمهد ذلك بعد المعتزلة على ان الذي ذكروه
باطل بالعلم بان الرزق عندهم رزقا بالاملاك ولا تتعلق القدرة بالاجسام التي تتعلق
بالاملاك والذي يثبت الذي فيه النصب والتعب حركاته وتقلبه وهمومه وفكره
وهذه الهموم التي تعلقت بها قدرته ليست بارزاق والذي يوصف به يكون رزقا لا
تتعلق القدرة به فبطل ما ذكروه من كل وجه ومن زعم من المعتزلة في الرزق كونه

متنفعا به من غير منع ولم يعتبر الملك فيقال له اذا اكل الانسان غيره ونفعه وحمله
ونقله ودفع عنه ضرر الشيء وكفاه تعبه ونصبه فقد خلق عنده الكامل للجمل او انا
نفعته فليكن رازقه من حيث تخلق له ما ينفعه كما كان الرب رازقا للعباد لانه خلق
لهم ما ينتفعون به ويلزم من ذلك ان تكون البهائم رازقة من حملته وهذا لا يخفى
لهم منه **وفـــصل** فرع المعتزلة تكثير اجمع المسلمون عليهما احدهما انه لا خالق سواه
الشيء الثاني انه لا رازق سواه ولا يلزمنا نحن هذا في الكسب فانا ابطلنا القول وابطلنا
ان يفعل الكامل في الجمل شيئا على انا لو قدرنا شيئا مكتسبا انتفع به غير مكتسب مثل
ان ينتفع من الصوت ذهب ... وان كان الصوت من كسبه الصوت فلا بل منه ما هو
موهبة من الله ان اكتساب العبد ... يشبع فيطاف رزقا الا من اصبع الله به خلقا
والا عظم موضع الشبه على المعتزلة من حيث اعتقدوا ان القادر منا يخترع افعاله
فالـــ الامام مذهب اهل الحق انه لا يجب عليه ان يرزق احدا من رزقه فبفضله
وان منع فبعدله والمعتزلة يقولون فيه استصلاح يجب على الله على حق
قولهم وما فيه فساد يجب منعه وما استوى فيه الامران يجوز في حقه ان يرزق
وان يمنع **ومما تنازع فيه الاشعرية والمعتزلة** ان قال المعتزلة اهل
الكون قبله ان الكائنات كلها بارادة الله وان لا يريد شيئا فردها ولا تبين الا بحكمه ولا
مجتبى لها دلة فلا معنى لمسألة الرزق ولا بنية الى شيء من تحقيقه فان الاموات
لا تغني الا فراقا وهذا لا يلزمنه فانهم متفقون في الرزق ... ارادة فهنة
العلم فانه ... اهل الحق في عموم المعلومات كما علم الرب تعالى في ازله ...
الا ... من افعال الله وارادته ووافقوا ذا المعتزلة في افعال العباد ثم الرزق
ذكره هم اولى بالتزامه فان الرزق اما ان يجب على الله واما ان يجب عليه منعه واما ان يجب على
الله لا يجب المسألة فيه وما يجب عليه منعه فلا مسألة فيه ابعد فلا تصح المسألة على

مقتضى

مقتضى أصولهم وأن نتيجة المسألة عندنا من جنس ما كانت نعمة بفضل منه جل وعز وأن من صار
إليه يعطلون من أهلها تفسير طلب الرزق في الجهة المحرمات ونبغت كالبغية فبعث
أنفسها بالتوكل وهو الورع طلب الرزق وتحريه وتعليق القلوب ونسبة لها
فيه إلى عدم الإيمان به وترك الثقة بوعده فقال الإسلام والتوكل ونفي نسبة ما
ضربنا عن ذكر هؤلاء ولا نكترث بهم فإنهم ليسوا من الذين تشتغل بخلافهم ووفاقهم ولا
من حيث اقتدي بهم أقوال لزم كشف الغطاء فيه والنظار والمبطل في نصوص الكتاب
وإجماع الأمة وسنن النبي صلى الله عليه وسلم الأخبار فمن الدليل على ما قلناه من الكتاب قوله تعالى وآخرون يضربون
في الأرض يبتغون من فضل الله وهو بالعاقل المعنى وليس بغية المحرمات وقال تعالى
يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة وقال فانتشروا في الأرض وابتغوا
من فضل الله وقال تعالى وهو الذي يزجي لكم الفلك في البحر لتبتغوا من فضله وقال
وإذا حللتم فاصطادوا ومن يتبع روايات الأئمة على إباحة المكاسب ألفى منه
الكثير وقد أجمع المسلمون على إباحة المكاسب وطلبها وتفنن من رسله وأئمة
الهدى واحترف معظم النبيين هذا داود صلوات الله عليه امتن الله عليه بتعليمه
إياه صنعة لبوس لكم من بأسكم وكان أهل الصفة وهم الذين تشبث بهم بعض أهل
زماننا يحتجون بأنهم ... عن تكلف الناس ووضوح ذلك يغني عن بسطه ثم
نقول الصوفية لو أشرف مشرف منكم على الهلكة فإن الذي يزعم فإن عني بو ابتغية الرزق
عند ذلك لزمهم على زعمهم قلة الثقة بأنهم يرون أن الله لا يقوم منهم خاوية بلا إطعام
وإن منعوا الطلب للرزق مع إشرافهم على الهلكة خرجوا عن إجماع الأمة في التسبب إلى كلا
إنقاذ النفس وراغموا نص الكتاب في النهي عن إلقاء الأنفس في التهلكة ثم يقال لهم
لا تمدوا أيديكم إلى الطعام حتى يجيء فإنه تكلف منكم ولا تمدوا إلى الموائد المنصوبة
مرة إلا عليكم وأما النار والإيه من أن لا كتساب موضع اليقين بسـ ... من وجه

الا ترى انه فرح في بيع التمر واخلاف من عرض من الصالحين هذا موسى عليه الصلاة
والسلام اجر نفسه على بغية الزواج وكان ونعم الغرض وهو الذي شهد له رسول الله
صلى الله عليه وسلم بانه يدخل الجنة بشفاعته في عدد ربيعة ومضر كان يرعى ضأنا وغنما
يكتسب بها وربما يبلغ الشيء يحتج بها الى التطلع الى ما بيد الناس وان لو حجته
الاخرى الجواب ان الذي قالوا لو صح بعض الرضع لتكشف الى معرفة الله تعالى والى معرفة
فرق العبادة فان ذلك كله تكسب وطلب ثم لو صح ذلك لزم ان ينكف عن العبادة التي هي
ما فرض لان فيه [illegible] فان قالوا العبادات مامور بها فاشتغل بما امر بها قلنا
وكذا طلب الرزق مامور به والتوكل والتفويض امر الى الله عز وجل في طلب الرزق امتثالا لامر
الله مع قطعه بانه لا ينفع نفسه ولا يضرها فليس في طلب الرزق ما يقدح في الثقة
بالله لولا الركون الى الدعة والكسل وربما سلك بعضهم في منع طلب الرزق طريقا
لم يبق اخرى فقال ان الاموال مشوبة مختلطة فلا بد من طالب الرزق من مواقعة الحرام قلنا
فاطلبوا الرزق من المباحات واستغنوا [illegible] ومن طريقه ان لا يردوا
ما اتى وربما يطلبوا وتوقع الحرام فيها فاما قولهم ان الاموال مشوبة مختلطة
فلا بد من مواقعة الحرام فالكلام في ذلك يتعلق بالفقه والفقهاء فان الرجل اذا غلب ماله
الحرام والحلال والكلام في ذلك يتعلق بالجمهور انتهى واما الكلام على الاجال فان
الاجال اعلموا وفقكم الله ان مذهب اهل الحق ان من قتل فهو ميت باجله الذي قدر
الله له ولم ينقص القتل قطع اجله ولو قال قائل لو لم يقتل من قضى عليه القتل لقد يرى
هل كان يحيى او كان يموت قلنا ذهب كثير من المعتزلة الى انه لو قدر عدم القتل فيه
لبقي حيا والقاتل قاطع اجله وذهبت اخرون الى انه لو لم يقتل لعمر الا انه ضعف الى
الوقت الذي يقدر القتل فيه وقالت الحذاق اذا انفى هلاك عدد كثير كحرب وغرق
او قتل يجوز ان يقال في بعضهم من غير تغيير لو لم يقتل لجاز ان يموت وجاز ان يحيى

لسبيل

سبيل الى القطع بان جميعهم لو لم يقتلوا لجاز تغير بر موتهم من غير تغير سبب فان هذا
لو قدر في جميعهم كان خرقا للعادة والوجه القطع فان من علم الله تعالى انه يقتل فانه
يقتل لا محالة فان قدر مقدر عدم القتل وقدر معه ان يكون العلم ان لا يقتل فلا يخلو من
هذا التقدير القطع باستمرار الحياة او القطع بالموت في وقت القتل بدلا عنه بل كل جائز
يمكن عقلا لا يمتنع تقديره والرد على من قال ان القاتل قطع اجله بنصوص الكتاب العزيز
وقضايا العقل بعد ذلك قوله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقد
مون وانتظم فحوى الخطاب ان الاجل المضروب في علم الله تعالى لا استيخار له ولا
استقدام ومن قال ان القاتل قطع اجله فقد صرح باستقدام الموت على الاجل وعلى
هذا الوجه يستدل بقوله تعالى وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله كتابا موجلا
ووجه الدليل كما سبق وقال تعالى ما تسبق من امة اجلها وما يستاخرون فذكر
الله سبحانه هلاك الامم والامم العذاب والعقاب بهم في الدهور المتطاولة ثم
ذكر تعالى ان امة ما هلكت قبل اجلها ولم يفصل بين المهلك منهم بحتف انفه وبين المقتل
المعدوم وقال تعالى وقال اولياؤهم من الانس ربنا استمتع بعضنا ببعض وبلغنا
اجلنا الذي اجلت لنا فبينا وذكر مخالفتهم انهم بلغوا اجالهم ومنهم من مات بعلل
الردى الى ارذل العمر ومنهم من مات فجاة ومنهم الهالكي بالحريق والغرق وقد قالوا
اجمعون وبلغنا اجلنا الذي اجلت لنا ولم يكذبهم الله تعالى والقائل عند اللعنة انهم بلغوا
اجالهم وكذا قوله تعالى ولولا اجل مسمى لجاءهم العذاب فاقتضت الاية وقوف ايقاع
الله على الاجل المحتوم فاذا كان لا يقطع فعل الله الاجل فكيف يقطع فعل المخلوق
للاجل فان عارضوا بقوله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا في كتاب فقالوا
كان في الاية تصريح بالزيادة في العمر ونقصانه والنقصان واستدلوا بقوله تعالى ثم
قضى اجلا واجل مسمى عنده فاثبت الاية اجلين وربما يستدلون بقوله صلى الله

عليه وسلم من سره ان يبسط الله رزقه وينسأ (في) اجله فليصل الرحم والمعنى بقوله
وينسأ له في اثره يؤخر اجله والاثر الاجل قال كعب بن زهير

• يسعى الفتى لامور ليس يدركها • فالنفس واحدة والهم منتشر •
• والمرء ما عاش ممدود له امل • لا تنتهي العين حتى ينتهي الاثر •

اراد الاجل ووجه الدليل من الحديث انه تضمن زيادة الاجل فلو كان الاجل المحدود
عندكم لا يزيد ولا ينقص ذلك دليل لهم في شيء ومما احتجوا به ايضا قوله
تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا في كتاب قالوا ففصل بين من يقتل ومن يموت حتف انفه والنقص
انما يكون في الذي يقتل دون غيره وفسر بعض اهل السنة ذلك على ان الرب تعالى اراد
بقوله ولا ينقص من عمره التعرض للقتل ثم تأويل الآية واضح بعد تبيين اثبات
حجتنا جميعا الى السنة ويلزمه في التأويل وجهان مع ثبوت ان احدهما ان المراد ولا ينقص
من عمره على وزانه ويراد به شيء اخر وبه قال بعض اهل التفسير المراد
بقوله ولا ينقص من عمره ما يجري في نسخة الاجال من المحو والاثبات فقد ورد ما فيه
من الاجال المثبتة في النسخ المسلمة الى ملك الموت من نسخ ما فيه من الاجال فكره
عليه المحو والاثبات وهو المعنى بقوله يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب
بعد رجع التبديل والتحويل الى ما ذكر دون الواقع في العلم فان قيل ما وجه
تبديل الاجال في النسخ قلنا لعل الله اثبت مشروطة في الاجال ولا استبهام
ثم نقضت عن الشرط وهذا لا بعد فيه واما قوله ثم قضى اجلا واجل مسمى
عنده فلا دليل لهم في هذه الآية ايضا لان الآية تضمنت اجلين ونحن لا ننكر اثبات
اجال الاحكام له تعالى وليس ينبني ظاهر الآية على اثبات امرين واحدهما للحياة
والممات فبطل اعتصامهم بظاهر الآية على انا لا ننكر اثبات اجلين للممات والحياة لا نكير في
ما يوضح فهمه ونحيله لله تعالى وبيان ان من يموت فقد تبين اجلان وقد قال اهل التفسير

ثم

ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده ان الاجل المقضي هو الزمني بوسعها ونعيمها والاجل المسمى
عنده الاخرة ثم كيف يستقيم من الخصم الاستدلال بالاية مع حمله الى ان الاجل
فيمن انقطع بالقتل وليس هو اجل معروف بل في قطع بالقتل واما الكرمانية فهي من اخبار
الاحاد وما يسوغ الاستدلال به في القطعيات ثم هذه الزيادة المذكورة في الحديث
محمولة على ما ذكرناه في قوله تعالى فما يعمر من معمر الاية واما الترسل العقلي فانا نقول
من علم الله تعالى انه يقتل فمعلومه يقع لا محالة ويستحيل كونه حيا حينئذ فان الرب تعالى
اذا علم ان عبدا يهلك بالقتل فلا بد ان يهلك واذا علم انه سيحيى بل يهلك فكيف يقدر مع
ذلك ان علم الله قتله اجلا معلوما لله وما كان في التحقيق ترجع الرسالة والمغرة
معلوم في علم الله ومن علم الله هلاكه في وقت معين فيستحيل مع ذلك ان يعلم بقاءه وقت
حياته ولو ساغ تقدير حياة بعد القتل مع علم الله بانقطاع الحياة لساغ تقدير اجل للذي
مات حتف انفه وان كان على خلاف المعلوم حتى يقال لمن مات له اجل لو لم يمت لبلغه
وهذا مما لا يصير فيه ابدا فبطل ما قاله الخصم في الجملة والرد على ابن الهذيل
انه يقال له انك في القتل تجعل مثله في جملة الاجمال ويلزمك ان تقول من علم
السمة انه يموت في وقت لو قدر عدم الايمان فيه وجب ان يضطره الله اليه كما في الاجل
في القتل ومن علم انه سيكفر في وقت ولو قدر عدم الكفر منه وجب ان يضطره الله اليه
وهذا مما لا قائل به من المعتزلة وايضا اما ان يتمسك بخلاف المعلوم واما ان يتمسك
بامتناع مطالبة القاتل لو ما في قطع اجل القتيل لو قدر له اجل فان تمسك بمنع خلاف
المعلوم فقوله متناقض فانه اذا كان المعلوم القتل فكيف فرض عدم القتل ليجب
الموت مقامه ونفس تقدير عدم القتل في من علم الله انه يقتل خلاف المعلوم فقد
بطل التمسك بذلك وكذلك لا معنى للاستدلال بالمطالبة فان من مذهب ابي الهذيل
والمعتزلة اجمعين ان جملة العقلاء يفعلون ما لا يريد الله فكيف لم يلزم من ذلك مغالبة

لم يلزم ابقاؤه فيما مضى فيه ثم نقول لابي الهذيل اتصف الرب بالاقتدار على اجل من قرر

عدم قتله فان اتصفه بالقدرة على ذلك فقد خالف مذهبه فان خلاف العلم مقدور

عنده وقد صرح به نفسه فقوله حينئذ قد عدم القاتل حين من علم الله انه يقتل وان

امتنع فان بقاءه مقدور للباري فما المانع منه مع كونه مقدورا وهذا لا محيص له منه

ولا سيما اذا عضدته ببعض من الصلاح والاصلح وقلت اذا كان بقاؤه مقدورا وقد تكون

مصلحته في ابقائه وطلب مصلحة العباد حتم عندكم فهلا قطعتم بابقائه اذا علم الله

ان ذلك من صلاحه فقد اضمحل مذهب ابي الهذيل وقد الزم ابا الهذيل اخوانه من المعتزلة جعلا

وذلك انهم قالوا لو كان الذي يقتل لو لم يقتل لمات لوجب ان يقال ان من ذبح شاة لغيره

فما غرم اذ منه انه محسن في ذبحه اذ لو لم يذبحها لماتت الشاة في وقت ذبحه بدلا من ذبحه

ولو كان زيد امر بذبحه الشاة فصاحبها محسن وهذا الذي الزموه ينعكس عليهم فان رسا

كثير منهم قالوا لو قدر عدم القتل لجاز ان يموت وجاز ان يبقى فعليهم لو لا يقطع بان

الذابح مسيء من حيث تجوز موت ما ذبحه لو لم يذبح فقد لزم هؤلاء التجويز ما الزموا ابا

الهذيل على القطع ثم لابي الهذيل ان ينفصل عن ذلك بما فصل اهل اخوانه في الصلاح

فيقول انما يغرم الذابح دون اتلاف المالك من حيث يعلم الله تعالى ان ذلك التسلط عليه

مفسدة فيغرم الذابح ورب استصلاح هو مفسدة عند الله لو سلط عليه احاد

الناس فيغرم فيهم وذلك نحو اقامة الحدود وعقد الذمم والعهود الى غير ذلك

مما هو باجتهاد الائمة فهذا وجه الكلام على ابي الهذيل واما القايلون بانه لو لم

يقتل لبقي فوجه الرد عليهم ان نقول لو قدر عدم القتل فهل تكون الاماتة مقدورة

ام لا فان منعوا كونها مقدورة فهو تعجيز باتفاق فان زعم مسوغ وجوب البقاء عند تقدير

عدم القتل فقد قرر ان خلاف العلم مقدور فلا سبيل له الى ان يمنع كون الاماتة مع

مقدورة فاذا وضح ان الاماتة مقدورة فليس يمنع من تقديرها امر يرجع الى العلم

وقد تكون

وقد تكون المظلمة في الاماتة كما انها قد تكون في الابقاء. فلا وجه للقطع بالابقاء في
مع كون الابقاء والاماتة مقدورين مع استوائهما في حكم العلم وقضية المظلمة
ومما يعظم ما يمس قواعدهم هدما انهم قالوا لو انه قتله مثلا ما له عمرو ولم يكن المقتول من
الحيوانات فلو قدر عدم اتلافه لم يلزم تقدير ابقائه وانما الزموا تقدير الابقاء في الحيوانات
دون غيرها وهذه مناقضة ظاهرة لا مخلص منها فان قال هؤلاء لو لم يكن قاطعا اجله
ما كان كما تقولون فالجواب ان هذا يقيم علينا ثم رده اذ زهوق الروح لا يدخل تحت مقدور
البشر ومن ذلك خرق البنية وابطال الحس ليس مما يدخل تحت قدرة القادر بل الداخل تحت
قدرته الاعتمادات القائمة بمحله وكذلك بقدرة المعتزلة من فعل الله لا كسب للعبد فيه
فاستبان بذلك ان القاتل على مذهب اهل الحق لا يدخل وقد لا يكتسب فعلا
يوجبه انما ورد على ان الذي قالوه باطل يلاحظ الامرين ان تقدير فان قيل
قد رددتم على من قطع بالاماتة وعلى من قطع بالابقاء فما قولكم قلنا لو قدر عدم
القتل لجاز الابقاء والاماتة جميعا على البدل ولا يتعين احدهما في قضية العقل اذ كل
واحد منهما سائغ ومن بقية الكلام في المسألة ما حكيناه عن كافة من المعتزلة انه
انه اذا اتفق قتل امة فلو قدر عدم القتل فيهم لعلمنا قطعا انهم لا يموتون معا بجملة
اذ في موتهم بذلك خرق للعادة ولا كن بقدرة الحي بعض ما التخيير فلو سئلنا عن
جواز موتهم جملة على خلاف العادة فقد اختلف جوابنا فيما في ذلك والكلام في خرق
العوائد يأتي في المعجزات ان شاء الله ومما ذكره القاضي ولا بد من ايضاحه ان قال
نقول للمعتزلة اذا استوجب الواحد القتل حدا فيتعين على الامام اقامة الحد عليه
فلو لم يقم الحد عليه وقتله مقتص فيحق قول الله فما قولكم معاشر المعتزلة في ذلك اتزعمون
ان الله تعالى لم يرد من الامام قتله ام تزعمون انه اراد ذلك فان زعمتم انه لم يرد قتله منه
فقد خالفتم اصلكم واذعنتم للحق اذ من اصلكم ان كل مأمور به مراد للآمر والقتل مأمورا

مامور به فليكن مرادا وان زعمتم ان القتل مراد له فيلزم ما قلنا فهي اذ الرب تعالى يعوق
المستوجب الحد والقاتل مراد له فان قلنا ما يقع من فعل الله وجعله مرادا فقد استبان
انه يريد حياة من استوجب القتل فكيف يتمنون مع ذلك انه يريد قتله فيفضي ذلك الى
ارادة الشيء وضده وقد رام بعضهم تمشيتها من حيث يزعم ان القتل حتم في البنية ويسرهم
من الحياة بل هو بعض الضدين فلا يمتنع من ارادة القتل وادامة الحياة ارادة الضدين
قال الامام وهذا ظاهر من القول فان القتل على مذهب المعتزلة يفضي الى الموت لا محالة
ولا يتناقض ارادة الحياة مع ارادة ضدها فكذلك يتناقض القول بارادة دوام الحياة مع
تقدير ارادة فيما يقع من ضدها لا محالة وهذا اول ما يدفع النزاع ثم انهم قالوا القاتل
اذا لم يقتل حسن من الله ترك القتل مع الاقتدار على القتل فيه من الام فلم يتناقض
ارادة ادامة الحياة وكراهية ترك القتل من حيث اختلفا في الحسن والقبح وانما
يتناقضان لو اتصفا بالحسن والقبح قال الامام وهذا ركيك فانه فان
ارادة الضدين مستحيلة مع العلم بتضادهما اذ الارادة متعلقة بالحدوث وما لا يقع حدوثه
لا يصح تعلق الارادة به ودوام الحياة والقتل ضدان يستحيل تقدير اجتماعهما سواء
قدر الحسنين او قبيحين او قدر احدهما حسنا والاخر قبيحا والحسن والقبح صفتان
تابعتان للحدوث على مذهب المعتزلة فاذا استحال الحدوث في اجتماع الضدين
واستحالت ارادته لاستحالة الحدوث فلا ترجع الاستحالة لتبدل الحدوث صفة تتبع
الحدوث قال المعتزلة الحياة من الاعراض الباقية فلا تتعلق الارادة ببقاء الحياة فان
الباقي لا تتعلق به القدرة وكذلك لا تتعلق ارادة الحدوث به فلا يلزم من دوام
الحياة كون الرب آمرا بها وانما كان يلزم ذلك لو كانت تتجدد للحي بفعل الله واحتج
عليه فخرج من ذلك ان الرب اذا مريد لقتله بمن يريد لدوام حياته قال الامام وما دفع
لهذا السؤال ربانا ان يثبت استحالة بقاء الاعراض ونوضح ان دوام الحياة بتجدد

فالاولى ان يحمل الامر على ذلك انتهى ومن المسائل المختلف فيها بين الاشعرية والمعتزلة
قال الامام ولهذا الباب جرى رسمه في المصنفات ولسنا نكثر فيه اذ لم نتعرض في التعديل
والتجوير لانا نبني الغرض منه على ان نقول انما حقيقة السعر فقلنا هو تقدير
اثمان الاشياء واعواضها وكثر بعض الاصحاب ذلك بالتراضي وذلك غير مرضي فان فيهم
المتبايعات وان ثبتت نعم انتفاء تقدير ما يشعر بثمن اسعر الثمن اذا وقع السعر ومعناه
في الرخص المطابقة والغلاء ارتفاعه وكلاهما بتقدير الله وتقديره وهو تعالى مقلب
الاسعار ورافعها وخافضها وذهبت المعتزلة الى ان السعر من افعال العباد
وخلقهم وهو تواضعهم وتواطؤهم على مقادير الاثمان ومبالغ الاعواض وحملنا نحن
مذاهبنا ان الاسباب المفضية الى الغلاء والرخص وبعضها بتبييت ضرورة الاكساب
للعبد اذ من اعظم اسباب الغلاء اجتياح الجوائح الزروع واحتراق الزرع وان يحط
السماء وتنقطع الامطار عليه الرعاة ومكابدة القوت وهذه اسباب ينفرد الرب
سبحانه وتعالى بها من اثبتها واقرب اسباب الرخص تتبين في مستقر العادة بضدها فاذا
اخصبت البلاد وكثرت الزروع وقلة المزروع وقلة الرغبة وتواترت النعم فعند ذلك
ترخص الاسعار فلم اضافها الى تقدير الله تعالى فان قال قائل من المعتزلة انما تستقر
الاسعار بتواطؤ اهل الاسواق على مقادير الاعواض وذلك من فعلهم قلنا ليس
الامر كذلك فان الغير لا يتوقف ثبوتها على جريان المعاملات واطراد العادة ثم لا
معنى لتطويل الكلام فانا لو سلمنا هذا السبب الواحد من العبد مقدور له فهو له
كسب ولله خلق واختراع فان ذكرنا في ذلك نقله الكلام الى خلق الاعمال وقد نقل
الفاضل ما من ذلك ولست ارى الهادئة بسببه ومحصل القول ان معظم الاسباب
من الله تعالى واقلها من العبد كسبا وهي من المستطفا واختصاصها فان قال قائل اذا
دام ظلم ما النسم بلاده والجاهم الى السلطان رحال بينهم وبين الاسعار فيغال الذهبي

في الاسعار واغلائها قلت لا يتمسكون في ذلك بشيء يعرفون الكلام مستنده
مستند الى الغفلة والعوام الذين لا اعتناء لهم باختلافهم ولا بخلافهم فان ذكروه فيقولون
الرخاء والغلاء مثله مما هم اثنان فيما انتصب تكرر عليهم المطلوب واتسع لتبعو
بعض الامراء التفسير المحققون قلت سبيل قول هولاء فيما ذكرتموه كقول العوام اهلك الناس
السلطان والاثم ولا يرتاب فيه في حمل هذا الكلام عن سبيل التحقيق ولو سامح فيه
بعض المحققين كان ذلك تجوزا وتوسعا بهذا انتهى الغرض في هذا الباب. قلت ذكر
القاضي رضي الله عنه فصولا تتعلق بالمجتهدات وذلك انه ذكر اختلاف الفقهاء في
منع الاسعار والتسعير من بعده ونحوها وهذا يتعلق بغير هذا الفن انتهى
قلت هذه مسائل من نمطه في الخلاف في كتب اصحابنا ما لخصناها في باب
خلق الافعال وابطال الصلاح والاصلح لان الاشعرية ما فيه مناقضة المعتزلة في الجميع
ومن مسائل النزاع بين الاشعرية والمعتزلة مسألة الاسم والصفة فالمشهور
من مذهب الاشعري في ذلك ان الاسم المسمى والصفة المعنى القائم بالذات وقال المعتزلة
الاسم هو التسمية والصفة قول الواصف وتحرير محل النزاع ما قاله الغزالي ان معنى
لفظا ومدلولا وجعل اللفظ دليلا على ذلك المعنى فالاسم هو اللفظ والمسمى هو المعنى
وجعل اللفظ دليلا على المعنى هو التسمية ولما كان بين الاسم والمسمى ملازمة اطلق
الاسم واريد به المسمى فحاصل المذاهب في المسألة ثلاثة الاول انه حقيقة في اللفظ
مجاز في المعنى كما ذهبت اليه المعتزلة والثاني عكسه كما ذهب اليه الاشعرية والثالث
انه مشترك ويعزى الى الاستاذ ابي منصور من الاشعرية ومستنده في الاشتراك
استعماله في الوجهين احتجت المعتزلة بقوله عليه الصلاة والسلام ان لله
تسعة وتسعين اسما من احصاها دخل الجنة وذلك يرجع الى التسمية فان الله
واحد واجيبت بان الله واحد والتسمية باعتبار اوصاف واضافات

متعددة

متعددة. واحتجت الاشعرية بقوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى قالوا والمسبح
هو المسمى وبقوله عز وجل ما تعبدون من دونه الا اسماء وانما عبدوا المسميات لا الاسماء
وقول لبيد الى الحول ثم اسم السلام عليكما. وبقول سيبويه ان الافعال امثلة
اخذت من لفظ احداث الاسماء فالاحداث المسميات لا الاسماء وبان من قال
محمد رسول الله فانما اراد المعنى لا اللفظ وكذا من قال زيد كاتب ونحو ذلك فانما اراد المدلول
ايضا. واجيب عن الاول من اربعة اوجه الاول انه مشترك الدلالة
فانه اضافة الاسم الى الرب سبحانه والمطلوب تنزيه المضاف اليه. الثاني انه لا يمتنع حمل
التسبيح على اسم الله تعالى لان معناه التنزيه اي نزهه عن ان يسمى به غيره. الثالث
انه على حذف مضاف اي سبح مسمى اسم ربك الاعلى. الرابع ان يكون لفظ اسم مقحما. وعن
الثانية من وجهين الاول القول بموجبه فانه نسب التسمية اليهم والمعنى
ان ينسب اليهم التسمية فهي بمعنى التسمية. الثاني انهم لا يعبدون الا مسميات لم
يثبت لها شيء من خصوص الالهية فاطلقوا اسم الالهية على الذي يتصف بشيء من
خصائصه فلم يعبدوا سوى التسمية. واما قول لبيد وقول سيبويه فهو على حذف
مضاف وهو مجاز قام الدليل عليه لانه تقديره ثم مسمى اسم السلام وانها امثلة اخذت
من لفظ احداث مسميات الاسماء وكذلك قولنا محمد رسول الله وزيد كاتب ونحو
فانه لا يمنع اطلاق الاسم وارادة المسمى مجازا اذا دل عليه الدليل وفرق ذلك والراجح لغة
ما ذهب اليه المعتزلة بان الاسم اما ان يكون مشتقا من السمو كما ذهب اليه البصريون او من
السمة كما ذهب اليه الكوفيون وكلاهما لا يصح اطلاقه على الذات لان معناه اذا كان
من السمو انه سمي لسموه عن وضعه وكشفه معناه ومعناه اذا اخذ من السمة ان اللفظ
جعل سمة وعلامة على عين المسمى دون غيره والامر في ذلك قريب فان البحث لفظي والفرق
بين هذه العبارات في كل محل لا يليق به ويقربها من هذا الكلام اطلاقهم الوصف والصفة فيتسمى

فالاشعرية تقول ان الوصف يرجع الى قول الواصف والصفة ترجع الى المعنى المختص بالذات
وزعمت المعتزلة ان الصفة راجعة الى قول الواصف وقد الزمتهم الاشعرية ان الله تعالى لم
يكن موصوفا في ازله وهو خلاف ما اجمع عليه السلف قبل المعتزلة قاله الشيخ شهاب الدين

قلت ورد الذات ليس خاصا بالصفة بل قال المقترح واجمع المتكلمون قاطبة
قبل ظهور هذا الكلام على ان الله تعالى في ازله الصفات والاسماء الحسنى وعلى ما قال المعتزلة
ليس له في ازله اسم ولا صفة وذلك مناف لما درج عليه السلف اهـ

تنبيه

قال شيخنا ابو الحسن الاشعري اسماء الله تعالى على ثلاثة اقسام منها ما يقال انه هو وهو
ما يرجع الى الذات كالحي ومنها ما يقال انه هو ولا هو غيره وهو ما يرجع الى الصفات المعاني
كالعالم والقادر والسميع والبصير اما انها لا هي هو فان العلم ليس بنفس الذات وكذا
غيره من الصفات واما انه لا يقال انها غيره فلانه لم يطلق لنفي جواز المفارقة ومنها
ما يقال انه غيره وهي ما يرجع الى الافعال كالخالق والرازق وذهب بعض الاصحاب الى
ان الجميع راجع الى الذات قال الشيخ شهاب الدين وهو الذي لان لفظ الخالق ليس
عبارة عن نفس الخلق الا بالمجاز وانما مدلوله حقيقة الذات الصادر منها الخلق فهو اسم
للذات باعتبار نسبة وكذا العالم ايضا ليس اسما لنفس العلم وانما هو اسم للذات باعتبار
العلم قال المقترح فان اراد الشيخ بالمغايرة انها توقفت تسمية الذات بها على امر
مغاير فصحيح وان قال اللفظ المقول عليه تسمية مدلوله ما يغاير الذات فليس بصحيح
وكذا نقول في اللفظ الذي دل على صفة من صفاته كالعالم ان كان يزعم ان التسمية تتوقف
على ما ليس هو ولا هو غيره فصحيح وان زعم ان مدلولها ما ليس هو ولا هو غيره وهو
الصفات فليس بصحيح بل تسمية العالم والقادر مدلولهما هو الذات القادرة والعالمة
ويتوقف اشعار التسمية على ثبوت الصفات التي ليست هي الذات ولا هي غيره
وكان اللفظ يطلق على الذات تارة عند وجود صفة او نسبة وتارة لا يطلق ليعتبر

بجعل

بتعيين اللسان انتهى وقال ربما المرتضى عندنا اي شيخنا ابي الحسن فان اللفظ
اذا دل على معنى سلب فقد دل على ثبوته واذا لم يكن اللفظ راجعا الى الذات ولا الى الصفة
فقد دل على مغاير للذات فيصح ان يقال ان التسمية دلت على غيره انتهى قال الامام
ما اطلقه الشرع من الاسماء والصفات اطلقناه وما منعه منعناه وما لم يرد فيه
اطلاق ولا منع توقفنا فيه وقال البعض الاكثر بمنع الاطلاق قال الامام وهذا غير
مرضي عندنا لان المنع من الاطلاق حكم شرعي فكيف يستفاد من غير الشرع وقال
اخرون ان كان اللفظ غير موهم جاز وان اوهم فلا وفرق الغزالي بين الاسماء والصفات
فمنع في الاسماء وجوز في الصفات اذا دل العقل على ذلك وجوزه الكرامية والمعتزلة
اطلاقها اذا دل العقل عليها تفصيلا واتفق الاصوليون على ان العارف بمعنى العالم
ولا نطلقه على الله تعالى وكذا الفقيه والفهيم والمتفقه والعاقل مع رجوع جميع
الى العلم واجاب ... ذلك بان جميع هذه الالفاظ موهمة اما المعرفة فانها تشعر
بادراك العلم المنسي فان من علم شيئا ثم نسيه ثم ادركه ثانيا يقول عرفته وقال غيره
اهل العربية انه يستعمل فيما يعلم بالادراك ... فاخذ المشك عرف المسك
والله تعالى عالم بذوات الاشياء واما الفقه فيشعر بسابقة خفاء واما الفهم فهو
صرح عن سبق الجهل واما المتفقه فهو ماخوذ من نفق المال في الجوف اذا اجتمع فيكون اسما
للعلم كان في اول الامر اعتقادا ضعيفا ثم اذا ثبتت الدلالة صار علما واما العاقل
ماخوذ من المنع ومنه عقال الناقة وجميع ذلك لا يليق بوصف الله والواقفون على الاذن
لا يشترطون ان يكون الاطلاق ثابتا بنص بل يكتفي فيه بالاحاد لانه حكم شرعي
ولم يسوغوه بالقياس لان القياس مشروط بالمساواة ولا تكاد العقول تطلع على
سر انتفاء معاني الصفات والاسماء بالنسبة اليه تعالى ولذلك قال الشافعي ومالك
رحمهما الله تعالى لا يطلق على الله تعالى العاقل والفهيم ونحوهما لا يقول

عامه قال صلى الله عليه وسلم ان لله تسعة وتسعين اسما من احصاها دخل الجنة واحصا
ؤها بحفظها وبفهم معناها لغة وبعضها على ما يليق به تعالى من حقيقة او مجاز و
وتمييز بعضها عن بعض وبيان رجوع بعضها الى الذات وبعضها الى الصفات او الى الافعال
الى غير ذلك واعتقاد موجبها واعتبار اثارها في العالم واخذ العبد حظه منها من التعلق
والتخلق والتحقق **تتمة** اتفق الملل على ذم القدرية ولعنهم ولا
شك في ورود اخبار في ذمهم روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال القدرية
مجوس هذه الامة ووجه تشبيههم بالمجوس ان المجوس جعلوا الخير فاعلا والشر فاعلا
وسموا الاول والثاني عن النور وهم منعوا نسبة الشر الى الله واضافوه الى ابليس بسبب
وغوايته والى العباد فيما بينهم وجعلوا [illegible] قال ابن عمر
القدرية مجوس هذه الامة ان مرضوا فلا تعودوهم وان ماتوا فلا تشهدوهم وزعمت
المعتزلة انهم ليسوا بقدرية وقالوا للاشعرية انتم القدرية لانكم اضفتم القدر الى الله
وقلتم الخير والشر بتقديره والنسبة الى من اثبت الفعل اولى من نفاه قال الامام ابن
عرفة [illegible] بهذا البعض [illegible] السنة السلف الصالح وهم اعرف به فسلم من [illegible]
وقد روى مسلم في صحيحه ان رجلا قال لابن عمر ظهر قبلنا ناس يقرؤون القرآن ويتقفرون العلم ويزعمون
ان لا قدر وان الامر انف اي مستانف لم يسبق له تقدير فقال ابن عمر اذا لقيتهم فاخبرهم اني بريء
منه وانهم برآء مني ولا شك انهم القايلون بان الامر انف وان الارادة المنسوبة الى
الله سبحانه كالارادة والافعال الصادرة من العبيد على حسب ارادتهم ومنهم من يقع
ولا ما لم يرده ولم يقدره ثم ان ابن عمر لما قال ذلك احتج بما روى عن ابيه عمر بن الخطاب
قال بينما نحن جلوس عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ طلع علينا رجل شديد بياض
الثياب شديد سواد الشعر لا يرى عليه اثر السفر ولا يعرفه منا احد حتى جلس الى
النبي صلى الله عليه وسلم فاسند ركبتيه الى ركبتيه ووضع كفيه على فخذيه ثم قال يا محمد اخبرني

تتمة انه اتفق الملل على ذم القدرية الخ

عن الاسلام

الاسلام ثم ساق الحديث الى ان قال واخبرني عن الايمان فقال ان تومن بالله وملائكته
وكتبه ورسله واليوم الاخر وتومن بالقدر خيره وشره وروى مسلم عن طاوس قال
ادركنا ناسا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يقولون كل شي بقدر قال وسمعت
عبد الله بن عمر يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كل شي بقدر حتى العجز
والكيس وروى مسلم في صحيحه ايضا عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال احتج ادم
وموسى فحج ادم موسى فقال له موسى انت ادم الذي اغويت الناس واخرجتهم من الجنة فقال له
ادم انت موسى الذي اعطاك الله علم كل شي واصطفاك على الناس برسالته قال نعم
قال افتلومني على امر قدر علي قبل ان اخلق وروى مسلم ايضا عن ابي هريرة قال كتب على ابن
ادم نصيبه من الزنى مدرك ذلك لا محالة العينان تزنيان وزناهما النظر والقول
في ذلك من الصحابة كثير وبطون الكتب قالت الفتح ورأيت تتوالى في اضافة
نبه القدر الى خصومهم والله ولي العصمة والتوفيق انتهى وقال سعد الكريزيني
شيخ القاضي الربيعة ومن وافقهم انهم يروجون باطلهم بنسبة ذلك الى امير
المومنين علي واولاده وقد صح عنه انه خطب الناس على منبر الكوفة فقال ليس منا من لم يومن
بالقدر خيره وشره وانه حين اراد حرب النهر قال

• شمرت ثوبي ودعوت قنبرا • فوّق لوائي لا تؤخر حذرا •
• لن يدفع الحذار ما قد قدرا • وانه قال لمن قال انني املك الخير والشر والطاعة
والمعصية تملكها مع الله او دون الله فان قلت املكها مع الله فقد ادعيت انك شريك
الله وان قلت املكها دون الله فقد ادعيت انك انت الله فتاب الرجل على يديه وان
جعفر الصادق قال للقدري اقرا الفاتحة فقرا حتى بلغ اياك نعبد واياك نستعين فقال
جعفر على ماذا تستعين بالله وعندك ان الفعل منك وجميع ما يتعلق بالاقدار والاسم
والتمكين ورسالة قد حصلت وتمت بانقطاع القدري والحمد لله رب العالمين انتهى

قلت ومثل هذه الحكاية ما ذكر التفتازاني في بعض مواضع اخر ان مجوسيا الزم
عمرو بن عبيد حجته فقال لا اسلم لان الله لم يرد اسلامي فقال عمرو بن عبيد ان الله يريد اسلا
مك ولكن الشياطين لا يتركونك فقال المجوسي اذا اكون مع الشريك الغالب فالزمه ان يكون
الله تع مغلوبا ونعوذ بالله تعالى من مذاهب الزائغين ومثل هذا ما حكي في موضع اخر
ان القاضي عبد الجبار دخل دار الصاحب بن عباد فرأى الاستاذ ابا اسحاق الاسفرايني فقال
سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يكون في ملكه الا ما يشاء
فقال القاضي افيريد ربنا ان يعصى فقال الاستاذ ايعصى ربنا قهرا فقال القاضي ا
رأيت ان منعني الهدى وقضى علي بالردى احسن الي ام اساء فقال الاستاذ
ان منعك ما هو لك فقد اساء وان منعك ما هو له فهو يختص برحمته من يشاء فانصرف
الحاضرون وهم يقولون والله ليس عن هذا جواب **تنبيه** تقرر ان
الله تعالى لا يجب عليه شيء من مصالح العباد فكذلك لا يجب عليه بل يستحيل ان يفعل لغرض
يرجع اليه لانه يكون ناقصا في ذاته مستكملا بمخلوقه وحد ذلك الغرض لانه لا معنى للغرض
من ان يكون وجوده اصلح للفاعل من عدمه وهو معنى الكمال لا يقال لعل الغرض
يرجع الى الغير فلا تتم الملازمة لانا نقول حصول ذلك الغرض لغيره اما ان يكون
يكون اصلح للفاعل من عدمه والا لم يصلح غرضا لفعله ضرورة وحينئذ يعود الالزام وايضا
لو كان شيء من الممكنات غرضا لفعل البارئ لكان حاصلا بخلقه ابتداء بل تبعية ذلك
الفعل ونحو هذا لان ذلك معنى الحكمة الغرض واللازم باطل لا يقال بقي ان اسناد الكل
ابتداء اليه انما هو باعتبار ان يكون البعض اولى بالغرضية والتبعية من بعض
لانا نقول معنى اسناد الكل ابتداء اليه انه الموجد لجميعها بالاستقلال لا ان يوجد
ما عدا ذلك المحكي بوجه ممكنا كما نقول في الاجسام وذلك لا ينافي توقف البعض على
البعض كالحركة فان خلقها موقوف على الجسم والوصول الى المنتهى على الحركة ونحو ذلك

ثم الحجة الثانية تقول لا يجوز ان يكون غرضا لفعله تعالى لما ابطال النسبة الى
العبد وهو مفتقر لله من غير شيء من الوسايط وايضا فلا بد من انقطاع السلسلة
الى ما لا يكون غرضا ولا يكون لغرض فلا يصح القول بلزوم الغرض وعمومه وايضا فلا بد من
انقطاع السلسلة الى ما لا يكون معللا فتعليل الكل باطل انا لا نسلم وجه نفع الاحسان
هذا اذا لم يعقل الى الغير او فلك وجه لنا دخوله لا ولى الباطل الغرض ان لم
يكن حصوله له اولى امتنع منه الفعل وان كان اولى كان ناقصا لذاته مستكملا بفعله
وذلك محال الثاني كل غرض يعرض فهو ممكن والله قادر على كل ممكن ابتداء فيكون توسيط
الفعل عبثا الثالث لو كان الفعل لغرض فان كان قديما لزم قدم الفعل وان كان
حادثا احتاج الى علة ولزم التسلسل الرابع لو كان الفعل لغرض فان كان الغرض
حاصلا قبل الفعل لزم حدوثه قبله فلا يكون فوجلعل الفعل او لا احتاج الى علة
ولزم ما تقدم وان لم يحتج كان هو المطلوب وهذا اقوى من الاول قالوا اذا لم يكن غرض
في الفعل فهو عبث وذلك على الله محال الجواب ان العبث ما يفعل من غير
قصد او مع الجهل بالعواقب حتى يفعل الشيء فيه ضرر او منفعة وهو بالشيء
وكل ذلك يمتنع عليه سبحانه وتعالى وايضا قالوا انه حكيم والحكيم لا يفعل
الا لغرض والجواب ان معنى كونه حكيما انه مريد عالم لا انه يفعل لغرض والحاصل
ان هذه المسألة متفرعة عن وجوب مراعاة المصالح والاصلح وقد تقدم ابطاله وانما
اعيد هنا لان الكلام يتضمن التقسيم من كون الغرض يرجع اليه او الى خلقه وايضا
الكلام لا اول اعم من وجه اخص من وجه لان الغاية ابلغ فيما لو اجمعنا على انه في الايجاد والترتيب
وبعضهم قال الكرم بفعله اي مراعاة الاصلح بفعل هذا ... ان هذا الخطأ في الترتيب
فعله والله اعلم وقد نصحت هذه الفصول التي تتعلق بافعال العباد وما يتبعها في
المؤمن باب قال ابن عباد العلم اربعة افضل علم بالله ليطلع

وعلم بالشيطان ليعصي وعلم بالدنيا ليحذر وعلم بالنفس ليجاهد والعمل اربعة اركان
عبادة ومادة وتخلية وتحلية والعلوم للاعمال كالارواح للابدان واهل الطريق ثلاثة
مريد وفقير وصوفي ولكل واحد منهم ظاهر وباطن وطريقة وحقيقة فالمريد ظاهره
الاجتهاد وباطنه الجد وطريقه الرياضة وحقيقته الصدق والفقير ظاهره التواضع
وباطنه الزهد وطريقه الذكر وحقيقته الفكر والصوفي ظاهره العلم وباطنه المحبة
وطريقه المجاهدة وحقيقته التوحيد فالمريد صاحب بداية والفقير صاحب سلوك
والصوفي صاحب نهاية انتهى **قلت** حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك
له في الالوهية وخواصها ولا نزاع بين اهل الاصول في ان تدبير العالم وخلق الاجسام
واستحقاق العبادة وقدم ما يقوم بذاته كلها من الخواص هذا وان الشروع في رؤيته تعالى

باب جواز رؤيته تعالى

اعلموا رحمكم الله ان هذه المسألة من مسائل النزاع بين الاشعرية وغيرهم
قال التفتازاني في شرح المقاصد ما ذهب اهل السنة الى ان الله تعالى يجوز ان
يرى وان المؤمنين في الجنة يرونه منزها عن المقابلة والجهة والمكان وخالفهم
في ذلك جميع الفرق فان المشبهة والكرامية انما يقولون برؤيته في الجهة والمكان
لكونه عندهم جسما تعالى الله عن قول المبطلين ولا نزاع للمخالفين في جواز الانكشاف
التام العلمي ولا في امتناع صورة من المرئي في العين واتصال الشعاع الخارج من العين
بالمرئي وانما النزاع في انا اذا عرفنا الشمس مثلا بحد او رسم كان نوعا من الادراك ثم اذا
ابصرناها وغمضنا العين عنها كان نوعا اخر فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوع
اخر من الادراك فوق الاولين نسميه الرؤية ولا تتعلق في الدنيا الا بما هو في
جهة او مكان فمثل هذه الحالة الادراكية هل يصح ان تقع بدون مقابلة وجهة وان
تتعلق بذات الله تعالى منزها عن الجهة والمقابلة والمكان انتهى وقال ابن

التلمساني

التلمساني في شرح اللمع اعلم ان المراد من الرؤية والابصار دلالة زايدة على العلم وعلى
تاثير الحدقة بالمرئي وهو الادراك المقتضي لهذه الحالة خارج عن جنس العلم او من
جنسه فيه اختلاف مع ما تقدم من انه كالعلم في الانكشاف وانه يتعلق بالشيء
على ما هو عليه الا انه لا يتعلق الا بالموجود العيني والعلم يتعلق بالموجود والمعدوم
والعيني والخلقي وزعمت المعتزلة ان الرؤية مشروطة بكون المرئي في جهة مقا
بلا للرائي او في حكم المقابل كرؤية الانسان نفسه في المراة وانبعاث الاشعة
من الحدقة واتصالها بالمرئي وتشبثها به وانتفاء البعد المفرط والقرب المفرط وانما
اشترطوا التشبث لاعتقادهم ان الهواء لا يرى والجواهر بعضها لا يرى واشترطوا انتفا
ء الحجب الكثيفة وصفاء الهوى فلذا يرى الجالس حول النار في الليل المظلم وان بعد
ولا يرى من في الظلمة وان قرب واشترطوا عدم اللطافة المرئي ليخرجوا به من الهواء
وعدم الصغر ايضا لانهم لا يجوزون رؤية الجوهر الفرد واشترطوا سلامة الحاسة
وكون الشيء مما يصح ان يرى احترزوا به من الاعراض ولما كان الباري سبحانه وتعالى
ليس في جهة زعموا انه يستحيل رؤيته وسائرهم الفلاسفة على استحالة رؤية
الباري فانهم يرون ان الرؤية ترجع الى انطباع صورة في الحدقة والصورة مركبة
ولا تنطبع الا في مركب فلاجل ذلك قالوا لا يرى الباري ولا يرى واما الكلابية والكرا
مية وان ساعدوا على رؤيته تعالى فانما قالوا بذلك لاعتقادهم انه في جهة فالحق
ينقض بجواز رؤيته مع نفي اختصاصه بالجهات وهو كالعين المنافي العقلي وان لم يقم لنا
على الحق ونتمسك الا اصحابنا بالمعقول والمنقول فمما تمسكوا به عقلا ان قالوا احد
قال لا ابصار انه علم بالمبصر مخصوص يخلقه الله في العين وكما خلقه في غير محل خلقه
في العين وضعف هذا المسلك بانا نجد من انفسنا فرقا ضروريا بين حالة تغميض الجفن
تناسي الشيء مع العلم به وبين حالة فتحها وتعلقها بالمرئي وذلك يدل على ان الادراك

معنى زائد على العلم مغاير له وان درجته بين العلم والظهور فوق درجة الشعور بـ
الشيء حال غيبته وادراكه بعوارضه او ما دراك حقيقته وللشيخ هنا الفرق
الفرق يرجع الى كثرة العلم بالمتعلقات فان الرؤية تتعلق بالذوات لا باجتماعها التي
لا تكيف في الاذهان والوضع مع الغيبة ومن ثم الجمع بينهما على ان الرؤية من جنس
العلم لا انها من خصوصه المسلك الثاني ان ادراك الرؤية من الصفات التي لا
تقتضي تاثيرا كالعلم والخبر واذا كانت لا تؤثر في متعلقها فلا مانع من تعلقها بـ
غير الحادث وضعف هذا المسلك بان حاصله يرجع الى ابطال المانع والحق ان صحة
الرؤية دعوى لا تثبت بمجرد انتفاء المانع والحق ثبوت المقتضي ما لم يحقق مقتضيه وانتفا
جميع موانعه المسلك الثالث من مسالك الادلة العقلية ما اعتمد عليه اكثر اهل ا
السنة وهو ان الباري تعالى موجود وكل موجود يصح ان يرى فالباري يصح ان يرى والصغرى
معلومة لما تقدم من الدليل على وجوده تعالى واما الكبرى فلان الرؤية في الشاهد
تعلقت بالمختلفات من باب رؤية الجواهر والاعراض وهي مختلفة فلا يخلو صحة الرؤية
اما ان تكون لما به الاختلاف او لما به الاشتراك فان كانت لما به الاختلاف لزم تعليل الحكم
الحكم المتساوي في النوع بعلل مختلفة وتعليل الامر بالنوع بعلل مختلفة قد امتنع فتعين
ان يكون لما به الاشتراك وما به الاشتراك هو الوجود او الحدوث والحدوث لا يصح ان
يكون علة لصحة الرؤية فانها حكم ثبوتي والحدوث عبارة عن وجود بعد عدم سابق
والسابق لا يكون علة للحاضر والعدم لا يجوز ان يكون علة ولا ان يكون جزءا من
العلة واذا سقط العدم من درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود ومطلق الوجود لا يختلف
شاهدا وغائبا والباري موجود فيصح ان يرى ولا يصح ان يقال ان صحة الرؤية لا تفتقر
الى مصحح لانا نقول لو كان كذلك لصحت رؤية المعدوم والموجود كالعلم وايضا ان المعدوم
عدم لانه لو كان كذلك لامتنعت رؤية الموجود وصحت رؤية المعدوم وايضا فقد

تقرر

نقرر في المعرفة أن العدم لا يكون علة فلذلك لا يصح أن يقال الصحة حال لأنا نقول
لا نسلم أنها ثبوتية لكن الأكثر لا يلزم أن لا يرى الموجود وذلك باطل ولا يصح أن يقال
الصحة الإمكان وإلا لما في المعدوم فلا يقال إنه يرى لأنا نقول الإمكان أمر
اعتباري إنما يعقل في الذهن فلا يصح أن يكون علة وقد تقدم إبطال هذا ثم هذه الطريقة
وأورد عليها المحققون اعتراضات عديدة وذكر ردها بقوله وإنما نبهت على الجواب عنها
لبني على الجواب عنها لكنه التمسك بهذه الطريقة ضعيف قال الشيخ شمس الدين
وقد تصدى جماعة من الفضلاء للجواب عنها وكان شيخنا تقي الدين يقول إن بعضها باقي
الجواب عنها بأسئلة العليل وهو الصحيح ويكون شيخ البحث وننبه على تقويه وتضعيف
منه باختصار وبالله التوفيق سؤال لا نسلم أن صحة الرؤية أمر ثبوتي وإنما
يتحقق أن صحة الرؤية أمر عدمي أن صحة صعود عدمي فيكون صحة الرؤية أمرا عدميا
وإنا قلنا إن الصحة أمر عدمي لأن صحة وجود العالم سابقة على وجوده فلو كانت الصحة
أمرا ثبوتيا لاستدعت محلا ثابتا لاستحالة قيام الأمر الثبوتي بالنفي المحض ولو كان محلها
ثابتا لزم قدم الهيولى على ما تزعم الفلاسفة والمشيخة المعروف كما ذكره بعضهم
بالصحة إذن ليست حكما ثبوتيا وإذا كانت الصحة ليست حكما ثبوتيا لزم أن لا يكون
صحة الرؤية أمرا ثبوتيا لأنها فرد من أفراد الصحة والجواب عنه بحسب الإمكان مع التنبيه
على ضعفه قوله لا نسلم أن صحة الرؤية أمر ثبوتي قلنا الدليل عليه أن الصحة
نقيض الصحة الممتنع والصحة أمر ثبوتي لاستحالة تقابل النقيضين قوله صحة
وجود العالم سابقة عليه قلنا لا نسلم تقدم الإمكان ولم لا يجوز أن يكون إمكان
وجود الماهية متقدما عليها بالذات وإن كانا في الوجود معا كتقدم سائر أجزاء الماهية
عليها فإن إمكان الشيء من صفات نفسه الذاتية وسائر الصفات الذاتية
متقدمة على ما هي له ذاتية وإن كانا متقاربين في الوجود كما أن الحيوانية والناطقية سابقة

على وجود السواد وان كانا لا يوجدان مجردين عن السوادية الثاني سلمنا ان صحة
امر ثبوتي لكن لا نسلم صحة التعليل اذ لا يجب والشيخ ابو الحسن امام المذهب ممن ينفي
الحال ومن ينفي الحال فهو ابن المتكلمين القول بصحة التعليل فلا بد له واسطة عنده بين الوجود
والعدم ومن هنا لا تعليل والوجود للواجب لذاته وهو مستغن بوجوبه عن المقتضي او
نظر والممكنات كلها مستندة الى الله تعالى خلقا واختراعا فلا علة عنده ولا معلول في العقل
والجواب ان هذا الدليل لا ينهض الا على مثبتي الحال والواسطة والدليل على انها
ان السواد والبياض يشتركان في العرضية واللونية ويفترقان بالسوادية والبيا
ضية وما به الاشتراك غير ما به الافتراق فهذه الوجوه وكل وجه يقع به التماثل او
المخالفة بين نوعين من الانواع لا يخلو اما ان تكون موجودة او معدومة او لا موجودة ولا مع
دومة او موجودة معدومة معا والاول باطل لا يقطع والثاني باطل والا كان الشيء
الواحد موجودا معدوما والثاني باطل لامتناع تقوم الوجود بالعدم فتعين الثالث وهو انها
صفات لا موجودة ولا معدومة وهو المعبر عنه بالاحوال الثابتة وبالجملة لا يقال اما الا
حوال اما مشتركة في الحالية ومفترقة بالعموم والخصوص وما به الاشتراك غير ما به
الافتراق وقد زعمتم ان ما به الاشتراك والافتراق احوال فيلزم اثبات احوال للاحوال
ثم يعود التقسيم في تلك الاحوال الثانية والثالثة ويتسلسل الى قلنا
نقول لا يلزم التسلسل لو كان تمايز الاحوال بصفات نفسية كما في الانواع لكنا
نقول ان الاحوال انما تتمايز بالاضافة ولو تمايزت بانفسها لزم اثبات الحال للحال
وتكون ذوات متماثلة التمييز بينها بالاضافة الى ذات الجوهر وتمايز العالمية
بالاضافة الى ذات العلم وكذلك القادرية الى القدرة وعلى هذا التقدير لا يلزم
التسلسل الثالث سلمنا صحة التعليل فلم قلتم ان صحة الرؤية من
احكام العلة فان صحة كون الشيء معلوما حكم وهو غير معلل والجواب ان

لم تتوقف

ولم تتوقف على مصحح لصح رؤية الوجود والمعدوم كما مر ان تعلقها ولا تخصص بها لها دائم فتعم
دل على افتقارها الى المصحح **الرابع** سلمنا صحة تعليل الرؤية لكن لا نسلم ان
صحة الرؤية امر مشترك فان صحة كون السواد مرئيا كالصحة لصحة كون البياض مرئيا بل
ولو كانتا متماثلتين لعل ماهية احداهما مخالف الاخرى ولو قامت احداهما مقام الاخرى لصح ان
يرى السواد جوهرا والجوهر سوادا **والجواب** لا نعني بكون الحكم مماثلا بالنسبة
الى شيئين فصاعدا الا ان المعقول من كل واحد منه يدرك من ذلك الوجه كالمعقول من الاخر
كيف لو سلم ايضا كان الى الذهن لم يدرك العقل تفرقة بينه وبين الاخر كان العلم من
حيث هو علم بالنسبة الى متعلقات ولو اقتضى اختلاف المتعلق لاختلاف صحة الى شيئين بينة
كون صحة الرؤية لا تنقلب بكون المرئي جوهرا او عرضا ومن الدليل على انه مشتركة صحة
انقسامها الى رؤية كذا والى رؤية كذا ومورد التقسيم لا بد ان يكون مشتركا **الخامس**
سلمنا ان صحة الرؤية حكم مشترك لكن لا نسلم امتناع تعليل الاحكام المتساوية
بعلل مختلفة فان اللونية امر مشترك ووجد كل علل بخصوصيات الالوان وهي
مختلفة **والجواب** ان الاحكام العقلية كالعالمية والقادرية لا تتميز باعتبار
ذواتها اذ لا حقيقة لها من حيث انها وانما تتميز باعتبار المعاني الموجبة لها فلو
عللت العالمية بعلتين لعلم لكان ذلك مثل الجنسين فلا يجتمعان **لا يقال**
لا يمتنع اشتراك المختلفات في لازم واحد وذلك يوجب تعليل الواحد بالنوع بالعلل
المختلفة لما تقرر من ان الحصة من اللونية الموجودة معللة بخصوصيات الالوان
لانا نقول لا يمتنع اشتراك المختلفات في لازم واحد كما مثلتم وانما يمتنع كون
الاخص علة للاعم النوعي وذلك لان الحصص فيكون صحة كل منها والصحة تفتقر
في وجودها الى الموصوف الاعم فيجب تكون علة في وجوده **السادس** سلمنا ان الحكم
المشترك لا بد له من علة مشتركة لكن لا نسلم ان الوجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك

المعنى كالحيوان وإما هو مقول بالاشتراك أي اللفظي كالعين أو بالتشكيك لأنه لو كان
مقولا بالتواطؤ لكان جنسا للواجب لذاته والممكن لذاته ولو كان جنسا لهما لاستدعى
الواجب لذاته فصلا ويلزم منه تركيب ماهية واجب الوجود وكلاهما باطل والشيخ أبو الحسن
ومن تابعه على أنه مقول بالاشتراك اللفظي والجواب أنه مقول بالتواطؤ والدليل
عليه أنا نعلم بالضرورة انقسام الوجود إلى الواجب والممكن ومورد التقسيم لا بد أن
يكون مشتركا ومن زعم أنه مقول بالاشتراك اللفظي وأن وجود كل شيء حقيقته والحقائق
مختلفة فيكون مختلفا أيضا لأن وجود الباري معلوم لنا وماهيته غير معلومة لنا
والمعلوم لنا غير ما ليس معلوما وكذلك نعلم وجود كثير من الأشياء الممكنة وإن لم نعلم
حقائقها وأما من زعم أنه مقول بالتشكيك على الممكن والواجب وأنه لواجب الوجود
أولى وأول فنقول كون الوجود لواجب الوجود أولى وأول لا يعقل إلا أن يتوقف
مفهوم الوجود على قيد الغير أي بأن توقف وجوده عليه لزم التركيب في وجود واجب
الوجود وهو محال وإن لم يتوقف على تلك الزيادة لزم التواطؤ قوله لو كان مشتركا لكان
جنسا قلنا لا نسلم لأنه لو كان جنسا لتوقف فهم ماهية ما يقال عليه على ماهيته
لأن الجنس ذاتي والوجود ليس كذلك بدليل أنه يصدق على الجنة والنار ولما أمكننا
أن نعقل ماهية الجنة والنار ونطلب الدليل على أنهما هل هما موجودتان أم معدومتان
علمنا أن وجودهما غير ماهيتهما الرابع سلمنا أنه حكم عام وأن الحكم العام
يستدعي علة مشتركة لكن لا نسلم أنه لا مشترك بين الجوهر والعرض إلا الوجود
والحدوث ولا امتناع في نفي الاشتراك فيما سواهما إلا استقراء لا يفيد فإنه عدم
العلم لا العلم بالعدم والجواب إذا تقرر أن الرؤية تعلقت بالمختلفات فنقول إنه
لا مشترك بين هذه المختلفات إلا الحدوث أما أن يكون نفيا وإثباتا والنفي لا يصلح أن يكون
مصححا للرؤية ولا يصلح رؤية الحدوث وإلا امتنع رؤية الوجود والإثبات إما أن يتعلق

بالوجود

بالوجود اولا فان لم يتصف بالوجود كان عدما او يلزم ان لا يرى الوجود وان تصف به
الوجود فلا يخلو اما ان يتصف بكونه صفة او موصوفا لا جائز ان يتصف بكونه صفة
ومقارنا للموصوف ولا بكونه موصوفا والا لكان ماهية الصفة فتعين ان يكون وجودا
مطلقا ثم لا يخلو اما ان يكون وجود المرئي او غيره لا جائز ان يكون غيره لوجوب اختصاص
الحكم بمحله فتعين ان يكون المقارنة للوجود. **الثاني** خرم الحكم بالامكان وبالمركب
من الجواهر والاعراض وتحقيق ذلك انا لم نر جوهرا فقط عريا عن الاعراض ولا عرضا عريا عن
الجواهر فما المانع ان يكون المصحح للرؤية كون الجوهر على حالة مخصوصة **والجواب**
ان نقول ما ذكرتموه من التقسيم حاصر فان الامكان لا يخلو اما ان يكون عدما او ثبوتا لا يتصف
بالوجود او يتصف بالوجود فان كان عدما او ثبوتا لا يتصف بالوجود لزم ان لا يرى المو
جود وان كان يتصف بالوجود لزم التسلسل في العلة العقلية وهو محال وانما قلنا
ان التسلسل في العلة العقلية محال لانه لو جاز التسلسل فيها لزم نقض العلة وتخلف
الحكم عن العلة وانه محال بين بيان اللزوم انه لو كان المجموع علة للامر الثبوتي
لكان عدم كل واحد من ذلك المجموع علة لعدم العلية فان المجموع يكفي في عدمه عدم
بعض اجزائه فاذا انعدمت بعدم احدهن فهل لم انعدم بعدم ذلك الجزء الاخر فلا يخلو
اما ان يوجب عدم ذلك الجزء الثاني عدم العلية ام لا وان لم يوجب عدمه عدمها لزم
ان لا يكون عدم احد الجزء علة لعدم المركب وقد فرضناه علة هذا خلف وان اوجب
عدمه كان تحصيلا للحاصل وانه محال وبهذا يندفع ما ذكروه من امتناع التعليل بالمركب من
الجوهر والعرض ويبطل التعليل بوجودين بوجه اخر وهو ان العلة تقتضي حكمها
لنفسها وجهة لا فيضا وصفا لها ويمتنع حصول الصفة الواحدة في موجودين
التاسع سلمنا انه لا مشترك سوى الوجود والحدوث لكن لا نسلم سقوط
الحدوث عن درجة الاعتبار قولكم معقوله يرجع الى عدم سابق ووجود حاضر والسابق

ما يكون علة للحادث والعدم لا يكون علة للامر الثابت قلنا لا نسلم ان جهة الحدوث
هو العدم السابق بل الحدوث عبارة عن الوجود المسبوق بالعدم والوجود بصفة كونه
مسبوقا صفة داخلة ثبوتية لانها صفة للموجود والصفة العدمية يمتنع قيامها
بالامر الموجود والجواب ان الحدوث صفة اعتبارية لا حقيقية لانها لو كانت
صفة حقيقية ثبوتية لامتنع القول بقدمها فتكون حادثة لانحصار القسمة فيهما
ولو كانت حادثة لكان حدوثها صفة ثابتة زائدة عليها لزم قيام المعنى بالمعنى والتسلسل
فتعين ان الحدوث امر عقلي لا يشترك من العدم والعدم لا يصح ان يكون علة ولا جزء علة
العاشر سلمنا ان الوجود علة مشتركة لكن لا نسلم انها علة بالنسبة الى الغرض
فان العلة انما ترتب اثرها اذا وجدت في محلها بشرطها وانتفاء مانعها لان كل حكم
يعتبر في ثبوته وجود محل يعتبر فيه وجود شرطه وانتفاء مانعه وحينئذ فلا يلزم
من وجود المحل صحة رؤيته فان الحياة مصححة لكثير من الاحكام الشاهدة كالعلم والارادة
والقدرة والجهل واضداده السمع والبصر والكلام والباري تعالى حي ولا يتصف بشيء من ذلك
والجواب ان العلة العقلية تقتضي حكمها لنفسها ان لو وجدت ولم يقتضي
لنفسه وذاته لا بشرط منفصل عن محل ذاته فلو توقف اقتضاؤه على شرط وانتفاء
مانع لكان ذلك الشرط والانتفاء جزءا من العلة وهو المراد من تركيب العلة
لا يقال العلم يقتضي كون محله عالما وهو مشروط بالحياة لانا نقول الحياة
شرط في العلم لا في اقتضائه الحادي عشر سلمنا وجود المحل شرط لكن لم قلتم
انه يكون مصححا له حقيقة ولا يلزم من كون الشيء مصححا ان يكون مصححا بالنسبة الى
كل احد فان جهة كون الجواهر مخلوقة معللة بامكانها ولا يصح نسبة خلقها الينا
وكذلك كثير من الاعراض بالاتفاق والجواب ان العلة العقلية يجب طردها
وقد حققنا انه مصحح بالنسبة الينا فيما تعلقت به رؤيتنا وانه مشترك وقوله ان صحة

خلق

خلق جواهر معللة بالمكانة ولا بحسب النسبة الينا قلت لا نسلم ثبوت حكم لها
لغيبة لنا ما يلزم من تعيين علته ان يكون دخل في صحة خلق الجواهر فان قيل فيلزم من
ذلك في الكسب الذي اثبتموه فانكم وان تعينتم محل العبد الا انكم لم تنفوا عنه الكسب
قلت لا نسلم ان تعلق الكسب بنا ببعض صفاتنا الا انه خفي وجودها بالنسبة الى وجود
الجواهر والاعراض التعلق فلم تعينوا شيئا هو علة للكسب لنا وخفوه فيه سلم امتناع
تحقق الكسب فيه الثاني عشر ما ذكرتموه منقوض بصفة الادراكات من الشم والذوق
واللمس فان جميع ذلك احكام مشتركة ونستدعي مصححا مشتركا ولا مشترك سوى
الوجود فيلزم على ما ذكرتم ان يلزم كون العلم والبارئ تعالى مذوقا مشموما ملموسا وذلك
يفضي الى السفسطة والكفر واجاب ان من حصر ما ذكرتم دليلا ان الادراك لا
يتعلق بالمختلفات من الجواهر والاعراض بالضرورة وهذه قضية مدركة بالحس ولا نسلم
تعلق صفة الادراكات بالمختلفات فان كل ادراك منها متعلق بنوع من الاعراض فلم
يلزم ذلك الدليل واجاب بعض الاصحاب بان هذه الاشياء من الادراكات الحسية
فيه فيمتنع تعلقها بالباري تعالى بخلاف الرؤية ولقائل ان يقول مع هذا زعم اثبات
الرؤية بدون الشيء الصينية المخصوصة وانبعاث الاشعة واتصالها بالمرئي وان
المرئي في جهة من الرائي وان جميع ذلك شرط في العادة فلا يبعد القطع في
تعلق هذه الادراكات بدون هذه الشرائط او ان هذه الشرائط في العادة الثالث عشر
اورد المشبهة لو كان علة صحة الرؤية الوجود والوجود مشترك فيما بين المو
جودات للزم انا ندرك اختلاف المختلفات لانا ندرك ذلك عند الرؤية فدل على ان
المرئية تتعلق بالاخص ويتبعه العلم بالوجود الاعم وحينئذ لا يلزم من صحة رؤية
بعض الممكنات تعلق الرؤية بالخصوصية تعلقها بكل اخص وهو كقول المعتزلة في
ان بعض الحركات مكسوبة للعباد وبعضها غير مكسوب لتعلق الكسب بالاخص

والخصوصيات مختلفة والجواب أنا إذا شاهدنا وجود شيء أدركنا ذلك في اختلاف
تبعا لإدراك وجوده فإنه شيء في العالم والجواب أنا إذا شاهدنا شيئا علمنا وجوده وتبعه
العلم بتميزه وقال أبو هاشم الرؤية تتعلق بالأخص وتبعه العلم بالأعم الذي هو الوجود
قالوا وما ذكرناه إدخال في قضية العقل فإن العلم بالأخص يستلزم العلم بالأعم
ولا ينعكس قلنا الحق لا ما زعمتم إنا إذا أدركنا وجود شيء دون تميزه، ما نجيبهم إنا ندرك ما
هيئته وأخص مكلفا وإن ذلك لازم في قضية العقل بل نقول إن العلم ذلك في بعض الأشياء
وهو قضية عادية ذكره مقترح تلزاء ولا نعتم وقول أبي هاشم الرؤية تتعلق بالأخص
ويتبعها العلم بالوجود كيف يصح مع زعمه أن أخص الشيء حال نفسية وقوله كما
أن الأحوال لا موجودة ولا معدومة بل لا معلومة ولا مجهولة ويعني به أنها لا تعلم على حيالها
وإذا لم تكن معلومة على حيالها فكيف تكون محسوسة أولا وكل محسوس معلوم
وقوله إنا ننتقل من إدراك الأخص إلى إدراك الوجود لأنه أعم لا يستقيم مع
دعوى أن الوجود أعم مع أن جميع الأشياء متغايرة دون الوجود والعلم
بالأخص إنما يستلزم العلم بالأعم الذاتي لا لازمه ولا العارض المفارق انتهى وما
ذكره في الجواب عن اعتراض أن الوجود مقول بالاشتراك اللفظي من قوله لا يصح فيه
نفرق له ولغيره إنما يصح ذكره أولا عن الشم والذوق ونحوهما عند من يرى
بأن المصحح لتعلق هذه الإدراكات الوجود فلا فرق بين موجود وموجود والجواب
أما الاستناد إن ذهب نقيض الاتصال بعض الذي الخصم من قوله يلزم أن يكون
مشموما مذوقا فنحن نقول لا يلزم ذلك لأنه لا يعطي في الاتصال ويتعلق به الإدراك
حينئذ من غير اتصال وقول الخصم يلزم أن يكون مشموما إلخ قلنا يمنع لأنه يوهم وأما
الإدراك فلم يتعرض له بعد يتعلق به من غير اتصال والله أعلم وأيضا قوله بقية
الإدراكات تختص بنوع فلا يعم فيه نحو أن اللمس يتعلق بالطول والعرض والحرارة

والبرودة

والبرودة والرطوبة والصلابة وهي مختلفة والذوق يتعلق بالمر والحلو ونحوهما
وهي مختلفة والشم بالرائحة الحسنة والمنتنة وما بينهما وقد سلم هذا في شرح اللمع
لم ونحن جلبنا كلامه في شرح اللمع اعني الاسولة والاجوبة قال في شرح اللمع وفرع
هذه الاسولة منع اصل التعليل والنقض بتقدير الاراكات **قلت** تعرض
الان ما في هذا وانه ليس بالفرح ثم قال في ثم اعتبر بعض اصحابنا على السمع على ما سنبينه
ان شاء الله تعالى **وانت** اقول ان هذه الطريقة مبنية على مغالطة وهي انهم يجوا الامر
فيه على ان الرؤية لابد فيها من مصحح والمصحح هو ما لا يثبت الشيء الا مع ثبوته كالحياة
بالنسبة الى العلم والعلم بالنسبة الى الارادة ولا يلزم من وجود المصحح وجود ما هو مصحح
له فإذن المصحح من قبيل الشروط لا من قبيل العلل فاذا اعتبر وافي تعبيره لوجود على
الزام احكام العلل من امتناع التعليل بالعدم ووجوب تعليل المشترك بعلة مشتركة
ووجوب الاطراد ومنع التركيب والشروط ليست كذلك فان الشيء الواحد لابد ان
يكون مشروطا باشياء ويصح ان يكون شرطها والشرط لا يؤثر في المشروط فجاز ان يكون
وجودا او عدما واما المعول في هذا عند ابو الحسن على جواز الرؤية من السمع بقوله الكليم
رب ارني انظر اليك فان كان عالما بامتناع الرؤية عليه فكيف سالها وان لم يكن
عالما بذلك فكيف يسوغ ان يجهل من صفات ربه ما يعلمه حثالة المعتزلة **قال**
في شرح المقاصد الربنية لو لم تجز الرؤية لم يطلبها موسى عليه
الصلاة والسلام والملازمة باطل بالنص انه سالها وبالاجماع والتواتر وتسليم
الخصم ووجه اللزوم انه ان كان عالما بالله وما يجوز عليه وما يستحيل عليه كان
طلبه للرؤية عبثا واجتراء لا يليق بالانبياء وان كان جاهلا لم يصح ان يكون نبيا
كليما وايضا انه علق الرؤية على استقرار الجبل وهو ممكن في نفسه ضرورة والمعلق على
الممكن ممكن لان معنى التعليق ان المعلق يقع على تقدير المعلق عليه والمحال لا يقع

على شيء من التقادير. واعترض المعتزلة بوجوه احدها انا لا نسلم طلب الرؤية بل طلب
العلم الضروري او رؤية آية يعني الاول بالرؤية على لازمها وهو العلم الضروري
والثاني على حذف مضاف اي ارني آية من آياتك وكلاهما مجاز مخالف للظاهر بلا ضرورة ومع
ذلك تفوت مطابقته للجواب اعني قوله لن تراني فانه نفي لرؤية الله بالاجماع المعتزلة لا للعلم
الضروري ولا لرؤية آية كيف وموسى عليه الصلاة والسلام عالم بربه سمع كلامه
وجعله نجيه ومخاطبه واختص من بين الانبياء بآيات كبرى فلا معنى لطلب العلم الضروري وان اندكاك
الجبل آية من آياته فكيف يستقيم نفي رؤيته رؤية آية وايضا الرؤية المفهومة بالنظر
الموصول بالى نص في الرؤية كما في الارشاد وما وقع في المواقف من ان الرؤية وان
استعملت للعلم لكنه يتعين حملها اذا وصلت بان بحسب ما اول بان النظر بمعنى الرؤية
موصله وطلبها ربما يفسر بالرؤية وصار الرؤية بالى **قلت** لعله جعله في
المواقف من باب التنازع بين ارني وانظر فاعمل الاول على احد الوجهين في التنازع او ما
يرد عليه تعين يحمل الضمير المرفوع المتصل او ضمير المجرور وذلك لا يجوز عند جمهور
العلماء وما احتج عليه من بعد وعدم ما نقول ان النظر البصري دلالة ايضا عليه في الجواز
وقال بعض اصحابنا في الجواب ايضا ان العلم بعد حصولها كلها ضرورية فلا معنى لطلب
تحصيل الحاصل **فان قيل** لا نسلم ان المراد الرؤية لكن سأل لاجل قومه حين
قالوا ارنا الله جهرة وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة واضاف السؤال الى نفسه
ليمنع فيعلم امتناعها بالنسبة اليهم بطريق الاولى وهذا جواب الجاحظ واتباعه
قال في شرح المقاصد وهذا ايضا مخالف للظاهر بلا ضرورة اما اولا فلانه لو كان الرؤية
باطلا فمع عدم كما زعم المعتزلة فلا يجوز لموسى تأخير الرد وتقرير الباطل الا ترى انهم
لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة رد عليهم من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون وايضا
انهم لما لم يبين لهم الامتناع بل ظاهره انه لكنه اخبار بعدم الوقوع وانما اخذتهم الصاعقة

لتعنتهم

لتعنتهم لا لطلبهم الباطل وأما ثالثا فلأنهم إن كانوا مؤمنين بموسى مصدقين لكلامه
كفاهم إخباره بامتناع الرؤية من غير طلب للمحال أو شاكين فبعد الطلب والجواب لا يلزمهم أن يسمعوا
الجواب بل والمخبر بأنه كلام الله والمعتزلة تجيب وأي حد المغالطة فقالوا إنهم مؤمنون
لكنهم لم يعلموا مسألة الرؤية وكذلك جوازها عن سماع الكلام واختار موسى عليه الصلاة
والسلام السؤال والجواب من الله ليكون أوثق عندهم ومرة قالوا إنهم لم يكونوا مؤمنين
حق الإيمان ولا كانوا بين مسترشدين وما سقين أو مقلدين وافقوا أهواءهم فيما ادعوا وأجيبوا
بما أجيبوا به وأضاف موسى الرؤية إلى نفسه دونهم لكي لا يبقى لهم عذر وكل ذلك
خبط لأن السائلين القائلين لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة لم يكونوا مؤمنين والحاضرين
عند سؤال الرؤية ليسمعوا جواب الله وأنهم الحاضرون ثم لا يشعرون أنهما يكونان وما
يتصور منهم التصديق بموسى في الإخبار بامتناع الرؤية ولا ابتداء في السؤال ثم
على تقدير امتناع الرؤية كيف لا يصدقوا فيهم والسائلين ولا شك أنه إذا لم يقبلوه
من موسى مع تأييده بالمعجزات فبين السامعين أولى قال المعتزلة سلمنا أنه الرؤية
لا كون عاما بالعلم بامتناعها لزيادة الطمأنينة بتعاضد دليل العقل والسمع كما
في طلب إبراهيم عليه الصلاة والسلام أن يريه كيف يحيي الموتى وردّ بأن هذا لا ينبغي
أن يكون بطريق طلب المحال الذي لا يعلمه بامتناعه أجاب المعتزلة قال الثاني لئن
سلمنا أنه الرؤية لا يكن معرفة الله لا تتوقف على الرؤية أي على العلم بمسألة الرؤية
فيجوز أن يكون لا يشتغل بسائر العلوم والوظائف الشرعية تحكم بالمحكم المسئلة حتى
سألوها منه فطلب العلم ثم تاب عن تركه لحرمة السؤال أو دخوله بباله وكان
ناظرا فيها كالنبي ما جاء على السؤال ليتبين له جلية الحال وهذا تعسف وتلصيب
للعبارة في التعسف من جهل كليم الله بما يجوز عليه وما لا يجوز وقصوره في المعرفة عن
حثالة المعتزلة نعوذ بالله من الغباوة والغواية وأورد على الوجه الثاني أنا لا نسلم

انه علق الرؤية على استقرار الجبل حال حركته وحالة السكون ليكون ممكنا بل عقيب النظر من
الله لا بعد وهو حالة تزلزله واندكاكه ولا نسلم امكان الاستقرار حينئذ والجواب
ان لا استقرار حالة الحركة ايضا ممكن بان يقع بدل الحركة السكون لان الامكان الذاتي لا يزول
وانما المحال اجتماع الحركة والسكون وهو لا ينافي جواز وقوعه بدلا وفي المقاصد واجيب
بما حاصله [illegible] يقال ان لا استقرار مع الحركة محال لان [illegible] مع لا اجتماع [illegible] لكن
ليس المعلق عليه وان اريد غير المقيد بالحالة فممنوع فان قيل مرجعتم
لا يلزم وهو الامكان الذاتي مستلزم للامكان [illegible] وهو لا يستلزم قلنا العموم
والخصوص انما هو بينهما بحسب المفهوم دون الوجود لان الممكن الذاتي ممكن ابدا
وقد يقال في الجواب هو انه علقها على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد وهو ممكن في
نفسه وقد دل عليه انه واقع في الدنيا قبل وقوع الرؤية فيها لكن لا يقال
المراد استقرار الجبل من حيث هو لا كونه في المستقبل وعقيب النظر بدليل الفاء
وان بل لا يرد السكون السابق لان [illegible] فان قيل وجود الشرط لا يستلزم
وجود المشروط قلنا ذلك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون
داخلا فيه واما الشرط التعليقي بمعناه ما يحكم بعلية شيء لاخر يتوقف عليه الشيء.
واما جعل امتناعه الملزوم للمعلق عليه وتبعها ان ليس الغرض ها هنا الى بيان امكان الرؤية
او امتناعها بل الى بيان انها لم تقع لعدم وقوع المعلق عليه ورد بان الغرض لزوم لا
مكان فصل اولا بقصد وقد [illegible] وقلنا انما لا يوجد الشرط لا يوجد المشروط وهو
الرؤية في المستقبل فلا تثبت الا [illegible] وهذا في غاية
الفساد واما جعل التعليق بالجائز دليلا على الجواز اذا كان الغرض الوقوع او
عدم وقوع الشيء واما اذا كان الغرض الاخبار بالامتناع فلا يلزم الدلالة على وجود الشرط
بشهادة [illegible] ورد بان لا يدل على الاجماع اذ امتناعها [illegible]

ويجيب

وسيجيء الكلام على النفي بلن ومن يقف الا ان في الرؤية وحجتنا الخصم من الاستدلال
احدها انه قال لن تراني ولم يقل لست بمرئي على ما هو مقتضى المقام لو امتنعت الرؤية
والثاني الانتقال ودليل انه تعليق بمعنى التجلي للجبل انه ظهر له بعض ما كان محجوبا
عنه بان خلق فيه الحياة والرؤية فرآه على ما حكي عن بعض من الاشعري ومن
زيادة السمعية قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون يعني الكفار فمفهوم
المخالفة يقتضي ان المؤمنين يرونه وهم من هنا وقوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة
قال ابو بكر الصديق وحذيفة وابو موسى الاشعري الزيادة رؤية الله تعالى قال
ابو الثعلبي ورووا ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وروي ذلك عن جماعة من
المفسرين قالوا الحسنى الجنة والزيادة النظر الى الوجه الكريم والسلف كانوا يرغبون
الى الله في ان يمتعهم بالنظر اليه وقوله عليه الصلاة والسلام ترون ربكم يوم القيامة
كما ترون القمر لا تضامون في رؤيته والتشبيه في الرؤية لا في المرئي يعني انكم ترون
هو القمر لا تشكون في انه هو كذلك ترون ربكم يوم القيامة ومعنى لا تضامون اي لا يلحقكم
مشقة في رؤيته كما تلحق المشقة في رؤية الخفي وروي لا تضامون بتخفيف الميم وتشديدها
من الضيم وهو دليل على نفي الجهة لغيره واحتجوا ايضا بقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها
ناظرة قال الثعلبي اي كثير الاشعري نص على ان لفظ النظر الموصول بالى حقيقة في
الرؤية ومجاز في تقليب الحدقة نحو المرئي وقال المعتزلة بالعكس واستدلوا
على ذلك باطلاقات كثيرة اريد بها ذلك وانه مجاز في الرؤية من باب اطلاق السبب على
المسبب واللفظ اذا اطلق وجب حمله على حقيقته الا اذا دل دليل على خلافه وقد تعذرت
ها هنا الحقيقة في نسبته الى الله تعالى فوجب حمله على ما يكون حقيقة بالنسبة
اليه فقيل الى نعم ربها على حذف مضاف كقوله وجاء ربك وقيل ناظرة بمعنى منتظرة وان ليس
حرف جر بل هو اسم بمعنى النعمة مفرد الآلاء اي منتظرة نعمة ربها واجيب

بأن النظر على خلاف الأصل وأنه أسند إلى الوجوه والوجه محل النظر والرؤية ولو كان بمعنى
الانتظار لم يسند إلى الوجوه ولم يكن للتخصيص بالظرف معنى لأن المؤمن منتظر نعمة الله
في الدنيا أيضا بل الكافر. ومن السنة ما روي عن صهيب رضي الله عنه أنه قال قرأ رسول
الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية للذين أحسنوا الحسنى وزيادة قال إذا دخل أهل الجنة
الجنة وأهل النار النار نادى مناد يا أهل الجنة إن لكم عند الله موعدا يريد أن ينجزكموه
قالوا ما هذا الموعد ألم يثقل موازيننا ويبيض وجوهنا ويدخلنا الجنة ويجرنا من النار قال
فيكشف الحجاب فينظرون إلى وجه الله فما أعطوا شيئا أحب إليهم من النظر. ومن
الأدلة النقلية قوله عليه الصلاة والسلام إن أدنى أهل الجنة منزلة لمن ينظر إلى جنانه
وأزواجه ونعيمه وخدمه وسرره مسيرة ألف سنة وأكرمهم على الله من ينظر إلى
وجهه غدوة وعشية ثم قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها
ناظرة. وهذه الأحاديث صحيحة مشهورة. ومن الأدلة الإجماع فإن الأمة قبل حدوث
المخالفين على أن الرؤية تقع في الآخرة وأن الآيات والأحاديث الواردة على ظواهرها
واحتج المخالف أيضا بقوله تعالى الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم وبقوله أولئك
الذين كفروا بآيات ربهم ولقائه وقوله بل هم بلقاء ربهم وقوله تحيتهم يوم يلقونه
سلام واللقاء مثل ملاقاة الأجسام محال يوجب حمله على الرؤية قال ابن التلمساني
ما ذكره مجاز وفيه نظر ولا يتعين حمله عليه لأن التعيين أو كان ... وحمل اللقاء على
الحضور بين يدي الله تعالى للحساب والجزاء هو المتبادر لأنهم كانوا كثيرا من كفار العرب
كانوا ينكرون المعاد ويستبعدونه كما قال تعالى حكاية عنهم أإذا متنا وكنا ترابا
ذلك رجع بعيد والآية مسوقة لرد من ينكر ذلك وذم من أنكره وتقبيحه وتخويفه ذلك
أن من أنكر الرؤية بعضه لا يكفر بل يبدع واحتج المخالف أيضا بقوله تعالى وإذا رأيت ثم رأيت
نعيما وملكا كبيرا والملك الكبير هو الله تعالى وذلك يدل على أن رسول الله صلى الله

عليه وسلم

أي فيما لا أحد إليه من نعيم
الجنة بل الدين

بلغ
اجمعت

عليه وسلم يرى ربه يوم القيامة قال ابن التلمساني حمل الالف على الله تعالى وليس من اسمائه
به المنقولة بعيسر والذي هو القدرة والقدرة سارية فيكون حملها على متعلقها رايت قدرة
زيد وانظر قدرة الله اي مقدور الله من مجاز كلمات التعلق على المتعلق وهو اقرب من
حمل القدرة على ذي القدرة كقولك العدل اي ذو العدل لعدم وروده في اسمائه والاسماء
توقيفية ويمكن ان استعمال ربه على قراءة من قرأ وتلكأ بعض البسم وكشى للبار وهي
قراءة شاذة واستدل المعتزلة بقوله تعالى فان استقر مكانه فسوف تراني
ووجهه انه علق الرؤية على استقرار الجبل وهو ممكن فما علق على الممكن ممكن واعترض
عليه بانا لا نسلم انه علقه على الممكن بل علقه على شرط ممتنع فانه علقه على
استقراره حال كونه متحركا وذلك محال وانما قلنا ذلك لان صيغة الشرط اذا دخلت
على الماضي صار معناه مستقبلا اي فيستقر في المستقبل ثم انه في المستقبل
اما ان يقال صار مستقرا او ما صار مستقرا فان صار مستقرا وجب حصول الرؤية لوجوب
حصول المشروط عند حصول الشرط اللغوي ولما لم تحصل الرؤية فيتعين علمنا ان الجبل
لم يستقر واذا لم يستقر كان متحركا ومعلوم ان استقرار المتحرك حال حركته محال فيثبت
انه علقه على ممتنع قال اللخمي في الجواب عند تسليمنا ان الجبل في تلك الحالة متحرك
لكن الجبل من حيث هو جبل يصح عليه السكون والتحرك في تلك الحالة انما هو ذات الجبل وانتفى
امتناع السكون انما هو كونه متحركا فما هو منشأ الصحة في استقرار الجبل من كونه في
رايته وما هو منشأ الامتناع وهو استقرار الجبل حال الحركة يتعين من كونه ربه فوجب
القطع بالصحة قال ابن التلمساني وهذا الجواب يعين في ما ثبته من ضرورة
اللغة ومقتضاه كان المذكور لعلة لا المحالة وان استقرار حال التحرك محال والممتنع لغيره
كالممتنع لنفسه في امتناع الشرط ان يقر جواز تعليق الرؤية على استقرار الجبل
انما كان لبيان غاية الياس من رؤيته كقوله تعالى ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم

الثها قلنا لنا ان نقول ان الرؤية وان امتنعت في الحال في الدنيا فلا تمتنع في دار البقاء
وهو المحتج عليه بالامتناع في هذه الحال اذ المراد اثبات الرؤية لا تحققها في كل حال وعلى
كل حال ومع ان الله سبحانه وتعالى اذا تجلى بوصف العظمة والجلال لم يثبت معه شيء واذا تجلى
بوصف الانعام والاحسان وخلق الثبات لم يقض العقل بالامتناع وان النشأة
الآخرة تصلح للبقاء ودار النشأة الدنيا لا تصلح للبقاء واحتج المثبت ايضا بقوله تعالى فلما تجلى
ربه للجبل وذلك ان الله سبحانه خلق في الجبل حياة وعقلا وفهما وخلق فيه رؤية فرأى
الله تعالى قال ابن التلمساني قوله ان التجلي هو الرؤية ممنوع بل التجلي الظهور ومعناه
بالنسبة الى الله رفع حجاب ما والحجاب بالنسبة الى المخلوق وجميعه كثيف كالجبل الذي هو
وازالة من تجليه للجبل رؤيته له كالانسان في ظهور الشمس على ابصار الخفاش فيشق ان تقوى
على شيء هو وانظر ما نقله في الاستغناء من كلام التلمساني المتقدم: ورسما
استدل بعض اصحابنا بقوله تعالى تعرف في وجوههم نضرة النعيم واحتج المعتزلة بالمنقول
والمعقول اما المنقول فقوله تعالى لا تدركه الابصار قالوا والادراك هو الابصار ورد بان
الادراك اخص من الرؤية ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم فان الادراك مع الاحاطة
بجوانب الشيء والباري تعالى يستحيل في حقه الاحاطة لانه منزه عن الجوانب فمعنى
قوله لا تدركه اي لا تحيط به كما انا نعلمه ولا نحيط به علما فلا يلزم من نفي الاحاطة نفي العلم
كما هنا وايضا على تقدير تسليم ان الادراك مرادف للرؤية فنقول المراد في الدنيا
جمعا بين هذا وبين ما اقتضى الرؤية في الآخرة او نقول لا تدركه ابصار الكفار فهو عام
مخصوص او لا تدركه الابصار ولكن البصير وهم المؤمنون قال الفخر ومن باب
الدليل ان الكلية اي تدل على سلب العموم فان الموجبة كل بصر يراه ونقيض الموجبة الكلية
جزئية سالبة وهو بعض الابصار لا تراه واعترض بانه معارض بمثله اي الابصار
لا تدركه كلية لان الموجبة جزئية له بعض الابصار تراه فنقيضه كل الابصار لا تراه

ورأيت

وَرَأيتُ في التفسير للقرافي أن الإمام الحرمين اجتمع مع جماعة من المعتزلة فقالوا له ما دليلك
على الرؤية قال قوله تعالى لا تدركه الأبصار فتعجبوا من ذلك وقالوا كيف تستدل به على
منع الرؤية فقال الإمام الحرمين لأنه سيق للتمدح بأنه لا تدركه الأبصار وإنما يتمدح
بنفي الشيء إذا كان جائزا ومنع منه أما إذا كان مستحيلا فلا تمدح فيه لأنه ليس من
أثر الفاعل ولا تعلق لقدرته وإرادته به وقد تمسكوا به قوله تعالى لن تراني ولن
تفيد التأبيد وَرُدّ بأنها لا تدل على التأبيد لأنه ترى إلى قوله تعالى فلن أكلم اليوم إنسيا
فلو كانت للتأبيد لتناقضت لتأبيد الذي هو فهم منها عندهم مع اليوم الذي وقته منقطع
وَرُدّ أيضا بقوله تعالى ولن يتمنوه أبدا وهم يتمنونه في الآخرة وأيضا لو كانت لن
للتأبيد لم يجمع بينها وبين التأبيد في قوله تعالى وأيضا هو جواب لسؤال موسى وهو إنما
سأل رؤية عاجلة فلم يكن الجواب كذلك في الدنيا ونفي محل النزاع وهو الرؤية في الآخرة فلا
دليل فيه لأنه على امتناعه وقد تمسكوا به قوله تعالى وما كان لبشر أن يكلمه الله
إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا وموسى مكلم فلا بد من حال الكلام فيلزم عدم
رؤيته مطلقا لعدم القائل بالفصل وَرُدّ بأن الآية تدل على أنه كان محجوبا عن رؤيته ولا
تدل على الاستحالة بل ظاهره عدم الرؤية لأن الحجاب يدل على صحة الرؤية لولا المانع وقد
تمسكوا به أن الله تعالى ما ذكر الرؤية إلا معظما لها كقوله تعالى وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك
حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون وقوله تعالى يسألك أهل الكتاب
أن تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم
الصاعقة بظلمهم فاستعظام طلبهم يدل على امتناعها وَرُدّ بأن الاستعظام ذلك استعظام
الرؤية في القرآن من أجل امتناعها بل لأن ذلك من أجل طلب الرؤية على سبيل التعنت
وذلك لا يدل على أنها ممتنعة كما استعظم نزول في قوله يسألك أهل الكتاب أن تنزل
عليهم كتابا من السماء وهو ممكن وقال بعض الأئمة تقرير الدلالة للمعتزلة بقوله

بقوله تعالى لا تدركه الابصار ان الادراك هو الابصار وهو شايع في الادراك بالبصر اسنادا
الى الالة والادراك بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهومين او تلازمهما بشهادة النقل
عن ائمة اللغة والتتبع لموارد الاستعمال والقطع بامتناع اثبات احدهما دون الاخر مثل
ادركت القمر وما رايته والجمع المعرف بالالف واللام عند عدم قرينة العهد مثل العهد
والبعضية للعموم والاستغراق باجماع اهل العربية ولما صح واية التعبير وتناهره
استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء والله سبحانه قد تمدح بانه لا يراه احد في المستقبل
فلو راه المومنون في الجنة لزم كذبه وهو محال قلنا ان اذا كان الجمع للعموم فدخول
النفي عليه يفيد سلب العموم ونفي الشمول على ما هو معنى السلب الجزئي لا عموم السلب
وشمول النفي على ما هو معنى السلب الكلي فلا يكون اخبارا بانه لا يراه احد بل لا يراه كل احد
ومرجعه الى ان الكل لا يرونه فان قيل كما تستعمل لسلب العموم مثل ما قام
العبيد كلهم ولم اخذ الدراهم كلها كذلك تستعمل لعموم السلب كقوله وما الله يريد ظلما
للعباد ولا تطع المكذبين وكذلك [illegible] لعظمة كل مثل والله لا يحب كل مختار
ولا تطع كل حلاف مهين الى غير ذلك قلنا لا نسلم عموم الابصار ولو سلم فلا نسلم
عمومه في الاحوال والاوقات فيحمل على الدنيا وقد اورد عليه ان هذا مشترك ومما يفيد
التمدح بكونه في الدنيا والاخرة ولا يزول ولا يرتفع بان ذلك فيما يرجع الى الذات والصفات
واما ما يرجع الى الافعال فقد يزول بحدوثها والرؤية من هذا القبيل بمعنى يخلقها الله
في العبد وفي الخلق ولو سلم فلانه للظهور والرجحان وانما يعتبر في العمليات لا في
العلميات ولانا انا لا نسلم ان الادراك بالبصر هو الرؤية او لازم لها بل هو
رؤية مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي او حقيقته او نيله والوصول
اليه ونحو ذلك ادركته فلانا اذ لحقته ولهذا يقال رايت القمر وما ادركته بصري
لاحاطة غيم به ولا يقع ادركته بصري وما رايته فيكون اخص من الرؤية ملزوما لها

ننظر له

بمنزلة الإحاطة فنفى العلم فلا يلزم من نفيه نفيها ولئن كون نفيه مدحا كون الرؤية
نقصا واستدل الآخر بأن قول القائل أدركت الشيء وما رأيته لا يصح لأنه تناقض انتهى
بغير ما ذكرنا لما ذكروا ونقلهم عن أئمة اللغة أمثال فإن إدراك الحواس مستعار
من إدراك بل إنا إذا لحقته فهو حقيقة عرفية فالرجوع فيه إلى العرف دون اللغة
فإن قيل إذا كان الإدراك كما ذكرتم وهو مستحيل في حق الباري لم يكن لقوله لا
تدركه الأبصار فائدة ولا لقوله وهو يدرك الأبصار وجه قلنا فائدته التمدح
بتنزيهه عن سمات الحدوث والنقصان من الحدود والنهايات وأما إدراكه الأبصار
فعبارة عن رؤيته إياها وعلمه إياها تعبيرا عن اللازم بالملزوم وربما استدل
الأصحاب بالآية على جواز الرؤية وذلك أن التمدح بنفي الرؤية يقتضي ذلك جوازها
ليكون ذلك للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء لا لامتناعها كالمعدوم فإنه لا يرى
ولا تمدح له فيه واعترض بأن ذلك لعله مما هو لكمال التمادح والكمالات إنما هي
الوجود وأما الوجود فيتمدح بنفي الرؤية التي هي من صفات الخلق وسمات النقص
وأجيب بأنه لا تمدح في ذلك أيضا لأن كثيرا من الموجودات لا يرى كالأصوات
والطعوم والروائح فأغنى عن هذا زعمتم أنكم صحيح من أهل الحجب جعلتم كل موجود يصح
أن يرى وأجيب بأن تلك الأعراض إنما تنتفي رؤيتها لأنها عرضية بأمارات
الحدوث وسمات النقص فلم يكن نفي رؤيتها مدحا بخلاف الصانع فإنه متعال بالأدلة
القاطعة عن ذلك وكماله وأدرج تمدحه بنفي الرؤية في أثناء التكلم بنفي صفات الحدوث
والزوال ويشتمل على إثبات العظمة والجلال أعني قوله بديع السموات والأرض إلى قوله
وهو اللطيف الخبير فدل على جواز الرؤية فيصح نفيها تمدحا ومن الكمال أن نفي الرؤية
عن الموجود إلا بنفي الرؤية الكاملة عن سمات النقص المقرون بصفات الجلال ولذا التمدح
له واعترض بأنه نفى أن لا يزول فلا يرى في الآخرة لأن زوال ما به التمدح نقص

وأجيب بأن ذلك إنما هو فيما يرجع إلى الذات والصفات والتمدح بنفي الرؤية
راجع إلى صفات الفعل لأن الرؤية بخلق الله ونفيها بخلق ضدها وربما يقال المراد أنه
يجوز زوال الحال وزوال التمدح الراجع إليه إذ لا يصح بزيادة تغيير في الفعل ولا نقص في
الذات والجواب عن قولهم أن لن للتأبيد لم يثبت عند ثقة من أئمة [قوله ... والجواب عن ...]
اللغة ولا نسلم دلالة الكلام على عموم الأوقات لا نصا ولا ظاهرا ولو سلم الظهور فلا يفيد
به في العمليات ولا سيما مع ظهور من يقتضي هو ونوعه جوابا لسؤال موسى الرؤية في
الدنيا على أنه لو صرح بالعموم وجب الحمل على الرؤية في الدنيا توفيقا بين النصوص
قلت ولعل هذا هو مراده فيما تقدم من قوله ومنشأ الغلط من قرآن في
استدلال المعتزلة بقوله تعالى وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب سيقت
لنفي أن يراه أحد من البشر حين يكلمه الله فكيف في غير تلك الحالة ومن ثمة نفي ذا لوا
لمحمد صلى الله عليه وسلم لما تكلم الله وتنظر إليه كما كلمه الله ونظر إليه فقال لم ينظر
إليه موسى ونسيت والمعنى ما صح لبشر أن يكلمه الله إلا كلاما خفيا يسمعه في المنام
ذا الحال أو صوتا من وراء حجاب كما كان لموسى عليه الصلاة والسلام أو على لسان ملك كما
هو الشائع الكثير من حال الأنبياء والجواب منع ذلك بل إنما سيقت لبيان
أنواع التكليم والتكلم وفيها أعم من أن يكون مع رؤية أو بدونها بل ينبغي أن يحمل على حال
الرؤية ليصح جعل قوله أو من وراء حجاب معطوفا عليه قسيما له إذ لا معنى له سوى كونه
بدون الرؤية تمثيلا لحال من احتجب بحجاب ولو سلم دلالتها على نفي الرؤية ونزولها في
ذلك فيحمل على الرؤية في الدنيا جمعا بين الأدلة وحملا على حسب القرينة أعني سبب
النزول وقوله وحيا نصب على المصدر أو من وراء حجاب صفة لمحذوف أي كلاما من وراء حجاب
أو يرسل رسولا عطف على قوله وحيا بإضمار أن والإرسال نوع من الكلام ويجوز أن تكون
الثلاثة في موضع الحال والجواب عن قولهم لو ذكر الله الرؤية لا استعظمها

وذكر

وذلك يدل على استحالتها أنا لا نسلم أن لا استعظاما من أجل امتناعها بل لتعنتهم وعنادهم
على ما يشعر به سياق الكلام لا لطلبهم الرؤية ولهذا عوتبوا على طلب إنزال الكتاب
وهو من الممكنات وبإنزالنا ولو سلم فطلبهم للرؤية في الدنيا على سبيل الجهة والمقابلة
على ما هو من خواص الأجسام ولا على ما وقوله حكاية عن موسى عليه الصلاة والسلام
تبت إليك وأنا أول المؤمنين معناه التوبة من الجرأة والإقدام على السؤال من غير إذن
أو من طلب الرؤية عاجلا ومعنى الإيمان التصديق بأنه لا يرى في الدنيا وإن كانت ممكنة
ولهذا ادعى بعض التابعين وقوع الرؤية ليلة المعراج والجمهور على خلافه وروي أنه سئل
رسول الله صلى الله عليه وسلم هل رأيت ربك فقال رأيته بفؤادي وأما الرؤية في
المنام فقد حكي عن كثير من السلف انتهى وذكرت هذا الكلام وإن كان تقدم
لما فيه من الزيادة والله الموفق ومن شبههم العقلية أنهم قالوا متى حصلت
الشروط الثمانية وهي سلامة الحاسة والمقابلة وأن لا يكون المرئي بعيدا جدا
ولا قريبا جدا ولا صغيرا جدا ولا لطيفا جدا وانتفاء الحجاب وأن يكون مما يقبل الرؤية
وجبت الرؤية ومعتمدهم الاستقراء فقالوا لو كان يرى لرأيناه قالوا والشروط
كلها لا تتصور بالنسبة إلى رؤيته إذ لا يصح انبعاث الأشعة واتصالها وتشبثها
ولا البعد والقرب ولا الصغر ولا اللطافة فيجب في حقه أن يكون الرائي سالم الحاسة
وأن يكون الباقي في حق رؤيته فلو كان كذلك لرأيناه ولا وجب أن يكون كذلك ثم نرى
الآن ولا نراه وذلك يؤدي إلى الكفر والسفسطة وحيث لم نعلم أن رؤيته تمتنع
وأجاب الشيخ بأن رؤية القديم مخالفة لرؤية الحادث ولا يلزم من الحكم في شيء
الحكم فيما خالفه لأن المختلفات لا يلزم اشتراكها في اللوازم فيجوز أن يقع
الذوات باعتبار الخصوصيات ما يمتنع على بعضها باعتبار الخصوصيات أيضا فالرائي
لا يعتبر وهذا السؤال متين ولم يتنبه إليه أحد من المعتزلة ولا أحد من أصحابنا

قلنا وهو حجة لبعض من الاعتقاد فانه بناه على تسليم ما ذكروه من حصر الموانع
وهو غير مسلم قاله ابن التلمساني من ان الموانع عند اهل الحق عبارة عن معنى يقوم بالعين يضاد
الادراك وهم يقولون هذه الشروط هي الموانع ولم تكن منها شيء في حق الله تعالى فلو كان يرى لرؤي
حينئذ رؤية انه لا مانع بذلك لم يرد الا انه ممتنع الرؤية قال ابن التلمساني واجاب
الاصحاب عن هذا السؤال باجوبة الاول منع اشتراط انبعاث الاشعة في
صحة الرؤية ولو كان ذلك بانبعاث الاشعة لزم ان لا نرى اكثر من حدقته اذ لا تخرج من
الشعاع الا منها وايضا يلزم ان تتاخر الرؤية عن انبعاث الاشعة بقدر ما تصل
الى المرئي ويلزم ان لا نرى ما كان قبالته اذا كانت الرياح ويلزم ان نرى الجوارح اذا
علت في الجو لاتصال الاشعة بها قبل رؤيتها ولزم ان نرى ما دون ذلك بالليل ولانه
لا انبعاث عن اعتماد ولا خشونة ايضا اعتمادا ولانه يلزم ان لا نرى الا في جهة اذا
انبعثت الى جهة واحدة لا كما نحن نرى الى الجهات الست في زمان واحد قالوا انا لا نكثر
من حدقته لان الهواء مضيء فاعانه على رؤية ما هو اكثر من حدقته قلنا فيلزم ان لا
نرى من الهواء الا مقدار حدقته وايضا نرى والجو مظلم ما نراه والهواء مشرق وايضا
يبطل ذلك برؤية الالوان وهي اعراض ولا تتصل الاشعة بالاعراض قالوا المرئي
ما اتصلت به او قام بما اتصلت به قلنا فيلزم ان نرى الطعم والروائح لقيامها
بما اتصلت به قالوا انما ذلك لعدم قبول الرؤية قلنا فها هو البعض يرى دون
لونه وهو مما يرى اتفاقا وقد قام بما اتصلت الاشعة به ولم يرى وما ادعوه من لزوم
المقابلة يبطل برؤية الانسان نفسه في المرآة والماء قالوا انما ذلك من عكس
الشعاع لما انعكست الى الرائي قلنا فيلزم ان لا نرى المرآة والماء لعدم مقابلة
الاشعة اذا رجعت الى الرائي قالوا انما يرى صورة منطبعة لا نفسه قلنا
فيلزم ان لا نعرف بعده ولا نرى حركته وايضا يلزم على هذا انما المقابلة لا نرى الا

مغرار

مقدار ذاته فقالوا الهواء اعان على ذلك قلنا فيلزم ان لا يرى من الهواء الا ما
مقدار ذاته وايضا فنحن نرى الكبير من وراء الهواء . قيل ومما يبطل انبعاث الاشعة
والمقابلة رؤية الكبير مع البعد صغيرا فان الاشعة لو كانت الرؤية بانبعاث
الاشعة والمقابلة للمرئي . صغيرا لانا ان رايناه جميعه وجب ان نراه كبيرا وان نرى بعضه
لزم ان لا نراه البتة وان راينا بعضه دون بعض مع استواء الجميع بالنسبة الى البصر
والمقابلة وانتفاء الحجب وسلامة الحاسة وغير ذلك لزم ان يكون الادراك مع هذه
الشرائط واجبا ولهذا اجاب اصحابنا بجواب ثان وهو منع اشتراط الرؤية بما ذكروه
ولا يجدون اليه سبيلا سوى الاستقراء وهو لا يفيد الا العلم بالعدم وبعد التسليم لا مانع
ان يكون من جملة الموانع لرؤية البعض ان لا يخلق معنى في العين يقتضي الادراك
فيجب اعتقاد ذلك ورد ما صح من النبي صلى الله عليه وسلم انه يرى الملك ونحن معه
بحضرتنا ولا نشاهده وكذا الجن قولهم لو لم تجب الرؤية عند اجتماع هذه
الشرائط لجاز ان تكون بحضرتنا جبال شامخة وشموس واقمار ونحن لا نراها معنى
الجزم بذلك ما استقر من العادات في جميع ذلك ولا نجزم انه ليس بحضرتنا ملك
لعدم ادراكنا له لا يقال لو كان امتناع الرؤية لمانع فيما تصح رؤيته ونحن لا نرى
المانع لا استمرارا ذلك ما تقادم ويتسلسل لانا نقول لا مانع من الانتهاء
الى مانع يمنع من رؤيته بنفسه وغيره وقرروا عدم وجوب الرؤية عند اجتماع هذه
الشرائط برؤية الجسم الكبير صغيرا كما تقدم واجاب المعتزلة بان قالوا
لا نسلم استواء نسبة جميع الاجزاء الى الرائي والدلالة عليه ان الجزء الواقع في
وسط المرئي اقرب الى الناظر من الجزء الواقع في طرفيه وبيانه انه اذا خرج خطان
شعاعيان متوهمان كساقي مثلث وخرج من نقطة العين خط اخر فقسم ذلك
المثلث بنصفين فانه تحدث فيه زاويتان قائمتان على جنبيه ويكون كل واحد

ن المخروط الطرفين وتر لها لزاوية القائمة التي بينه وبين جزء المحيط الذي قسم المثلث
وقد تبين في الهندسة ان وتر الزاوية القائمة التي في المثلث اطول من كل واحد من
الخطين المحيطين بها فالخطان الواقعان على الطرفين اطول من الخط الواقع على وسط
الجسم المرئي فوجب ان تكون الاجزاء التي وقع عليها الطرفان ابعد من البصر من الاجزاء
التي يقع عليها الخط الاوسط بنسبة زاويتها اذ ليست متساوية في القرب
والبعد فلزم لذلك ان يرى البعض دون البعض ولذلك رءاه الكبير صغيرا وهذه
صورة المثلث  والجواب ان الائمة يقولون اذا كان بعض اجزاء من
الطرفين يبعد انه لو مائة ذراع مثلا والذي في الوسط بتسعين ذراع وكان اذا وقع ذلك
الجسم على مائة ذراع وذراع لا يرى البتة واذا لم يكن ذلك بطل ما ذكروه والجواب
عن قولهم لو كان مرئيا لوجب ان يكون مقابلا هو انكم اذا ادعيتم فيه الضرورة فهو
باطل لانا نثبت الرؤية دون ما ادعاه البرهنة في استحالته قال ابن التلمساني
يعني ما يسمى برهانا [illegible] يرجع الى ادراك [illegible] من ادراك الشيء بما هو عليه
وعوا [illegible] لا الى اتصال الشعاع ولا الى انطباع صورة كما زعموا فيعلم
انتقال [illegible] تدعوا الضرورة وان ادعيتم دليلا فاذكروه هذا واضح والجواب
عن قولهم لا يرى الا ما كان ذا لون وشكل وابعاد ليس كذلك ان نقول اذا ادعيتم
في ذلك الضرورة فهو باطل وان ادعيتم دليلا فاذكروه وربما اعتمادكم على الاستقراء
لا يفيد علما اذ هو عدم علم لا علم والله اعلم انتهى قال سعد الدين في شرح المقاصد
[illegible] حاصل الشبه التي اعتمد عليها المعتزلة وهي عقلية ثلاث الاولى
شبهة المقابلة يعني قالوا لو كان يرى لكان يرى في مقابلة وذلك يؤدي الى الجسمية
والتحيز وذلك محال فالرؤية تمتنع من اجل ذلك قلت والجواب ما تقدم عن ابن التلمساني
و[illegible] هو ايضا به بعض الرد المقابلة والجهة [illegible] وانما الرؤية نوع من

الادراك

لا دراك يخلقه الله تعالى ما شاء وأي شيء شاء. وقد قوي الشيء فيما نازع فيه أهل [illegible]
من العقلانيين مستوعبة ولو سلم في الشاهد فلا يلزم في الغائب لأن الرؤية فيهما
مختلفتان في الماهية أو الهوية فيجوز اختلافهما في الشروط واللوازم وهذا هو
المراد بالرؤية بلا كيف. يعني خلوها عن الشروط المعتبرة في الشاهد لا بمعنى خلق الرؤية
أو إدراك أو أثر يخرج عن جميع الكيفيات أو الصفات على ما يفهم البعض. قوله الثانية
شبهة الشعاع يعني أن الأشعة أجسام تتصل بالمرئي وما اتصلت إلا بالأجسام
والباري ليس بجسم فلا تصح رؤيته وإن كانت الرؤية ترجع إلى انطباع صورة المرئي
في العين وذلك محال إذ لا ينطبع إلا صور الأجسام والجواهر والباري ليس
بجوهر ولا جسم وأيضا الانطباع يكون مثالا للباري والباري لا مثل له. قوله والجواب
لا نسلم أن الرؤية بمعنى يخلقه الله تعالى في العين بانبعاث الأشعة وقد
أبطلناها ولا بالانطباع لما تقدم في السمع والبصر من الرد على الفلاسفة. قوله بل
هذا ما يقولون البصر عندنا معنى يخلقه الله تعالى في جزء من أجزاء العين وذلك لا يتأتى
فيه انطباع لأن العظيم لا يحله الصغير وهم جعلوا الشاهد مثلا إلى الغائب
فإذا أبطل هذا في الشاهد بطل أيضا منهم في حق الغائب فلا تصح رؤيته تعالى بالانطباع
وإنما تتم بمعنى يخلقه الله تعالى في العين. قوله الثالثة أي ولو سلم فإنما هو في
الشاهد دون الغائب لما مر اختلاف الرؤيتين بالماهية بطل هذا وأما على تقدير
اتفاقهما فلجواز أن تقع أفراد الماهية بعض في مختلفة اللوازم. قوله الثالثة شبهة
الموانع يعني ما تقدم من الشروط وأنه يتحقق بالنسبة إليه تعالى في الشروط سلامة
الحاسة وكون المرئي بحيث يجوز أن يرى فلو كان جائز الرؤية لرأيناه الآن وكذا في الرتب
والآن لعدم الموانع لأنها في حقه تعالى إذ لا يتأتى المانع البعد المفرط ولا القرب المفرط ولا
اللطافة ولا الصغر ولا الحجاب لأن هذه كلها من صفات الجسم وهو تعالى ليس بجسم وكذا

المقابلة ولا يصح ان يقال انه تعالى يرى لعدم المقابلة لان المقابلة من صفات الاجسام والجواهر
ما تقرر **قلت** وانما ذكرت الاشتراط في هذا المحل لانه يفهم من كلام اصحابنا في
الزيادة على الاخر وطلبة العلم ما عسى ان يكون من قول بعضهم شيئا وتعقب الامام عليه حصر
الموانع بانتفاء من ان الكبير يرى صغيرا وقد تقرر ومما نرى العنبر اذا كان فيه مقدار لا
نرى اجزاءه اذ لم تعرف في باب الموانع **قال** انتفينا زمنين لا يقال انما ذلك لتحقق اللطف
وهو مانع **اجيب** بانه حينئذ يكون مسلما رؤية الجرم اللطيف بواسطة ضمه الى غيره فلا
يرى هناك حتى يرى هنا **واجيب** بانه دون معنى **خاتمة**
اختلف القائلون برؤيته تعالى هل نرى صفاته فقال الاشعري نعم لاقتضاء الوجود
صحة رؤية كل موجود ولا انه لا دليل على الوقوع وكذا ادراكه بسائر الحواس اذ علقنا
بالوجود ولا سيما على مذهب الشيخ لانه يجعل الاحساس من العلم بالمحسوس ولا يخفى
الانزاع في امتناع كونه مشموما مذوقا ملموسا لاختصاص ذلك بالاجسام والاعراض وانما
الكلام في ادراكه بالشم والذوق واللمس من غير اتصال بالحواس وان لم يقم دليل على
الوقوع فاما ادراك كنهه بالرؤية **تنبيه** قال الشيخ
السنوسي بعد ما قرر الرد على المعتزلة في اشتراطهم الاشعة وعدم البعد وغير
ذلك ولو سلم ذلك كله في رؤية الله تعالى لكل مخلوق ولا بنية ولا اشعاع ولا يسر في
جهة ولا مقابلة بمروم الاطوار وايضا قد ثبت من رؤية النبي صلى الله عليه وسلم
الجنة من موضعه مع غاية البعد وكثافة الحجب الكبيرة ما يقبل من الاشعة
والموانع انتهى انظر هذا دليل وهل كان بالدلائل التفرقية في الصفات
فيقال الدليل هو كونه يرى من غير بنية اذ نرى نحن من غير بنية لان البنية عليه
محال وليس ذلك مما في حقنا ولا ان يقال القائل بالبنية قال بالشعاع فحينئذ اذا
استحال ان يرى بالبنية والشعاع استحال ان نراه بالبنية والشعاع لانه لا شعاع

اجساما

اجسام فالخارج من الشاهد من الاجسام ومن تحصيل كونها اجساما فيراه على هذا بالحد مشتت
لا فيه من المعنى ومن الشعة وهذا فيه نظر فانه لا يعلم منه نفي الشيئية عن الميتة
ومن هينا نفي الشيئية عن الميتة مع الشعة ابو د... فان كان هذا الكلام جاريا على
ما يقتضيه الالزام فهو لم ينقل لنا في هذه العبارة ولا في شيء مما من المعتزلة انهم يقولون
انه بصير ولا ردوا ذلك الى النفي او ردوه الى العلم ونقل بعضهم اطلاق الفلاسفة
ذلك الى ما يطلع لكن قال الزعوية وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية
هما صفتان زائدتان على العلم ونقله من المحصل وتفصيل الفتح عن بعضهم انه يرى بغير
رؤية كالقائلين الحالة من غير علم فيه وعليهم الميتة لا تعلم اذ لكلهم ان يقول الميتة
... ليست كذا ... ما الرد الثاني على الشيئية الجب مواضع لزومه
ثم اعلم ان الموانع عند اصحابنا عبارة عن معنى يضاد الادراك ومانع نوع فلو انع قامت
بالعين على عدد ما جاءت من المرئيات ولم يشترط ذلك دخول ما لا نهاية له في الوجود لان كل
ما في الوجود متناه ولا بطلان على عدد الموجودات اذ لا يتعلق بالمعدوم ولا يلزم
اجتماع المتضادات بالنسبة الى ما يأتي والى ما ... المرئي يقول بعضهم يتعلق
بغيره وانه مانع ... شيئا آخر فلم يتوارد على شيء واحد حتى يلزم التضاد واختلف
اصحابنا في العمى هل قام به مانع واحد يضاد جميع الادراكات او موانع قامت بالمحل
على عدد ما امكن رؤيته

محصلة الكلام على النبوات

الكتاب الثالث في النبوات

وفيه ثلاثة ابواب الباب الاول في مسائل المسألة الاولى النبوة اختصاص
شخص بسماع وحي من الله تعالى بواسطة ملك او دونه مع امر بتبليغه فهي رسالة
والمختص بالاول نبي وبالثاني رسول فمخرج الجن وكلام ... وان ... رسالة فلا بد
من يجوز في الجن ... الخلق ... شيء ... تعلق به الخطاب ...

بالوحي او بالسماع من الله دون واسطة يسمى نبيا ومن تعلق به خطاب التبليغ من الله
على هذا الوجه يسمى رسولا ايضا ومتميز خبر الرسالة بعض الملائكة النبي فلت
انتقل الغرابي على ما نقل السنوسي قولهم في حد النبي من خص بسماع وحي من الله بانه يرد
فيه مريم عليها السلام انها ليست بنبية على الصحيح مع ان الله تعالى يقول فارسلنا
اليها روحنا وايضا ان رجلا ابرص شكى في زمان زكريا له في الله فلقيه ملك وقال له ان الله
يقول لك انه يحبك لمحبة اخاك في الله وليس ذلك بنبوة وانما النبوة اختصاص بسماع وحي
تكليفي كقوله تعالى اقرأ باسم ربك فهذه نبوة فلما نزل وانذر عشيرتك الاقربين كانت
رسالة واختلف الناس في النبي والرسول والنبوة والرسالة فقيل النبوة اعم فكل
رسول نبي وذلك اذا امر بالتبليغ وليس كل نبي رسولا فبعض الانبياء رسول وهو
من امر بالتبليغ وبعضهم ليس برسول وهو الذي اوحي اليه بحكم تكليفي يخصه
ولم يومر بالتبليغ وقيل بينهما عموم وخصوص من وجه بمعنى كان في الرسول من البشر
وتنفرد الرسالة في الملك الذي ياتي بالوحي على الرسل فهو رسول ليس بنبي وتنفرد
النبوة في النبي الذي اوحي اليه من البشر ولم يومر بالتبليغ وقال الزمخشري الرسل
اصحاب الشرايع والكتب والنبيون هم الذين يحكمون بالشرع على غيرهم مع انه
يوحى اليهم كقوله تعالى انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون وقيل
هما مترادفان واحتج بقوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى
الشيطان في امنيته فاثبت لهما الرسالة جميعا بقوله تعالى وما ارسلنا من رسول ولا نبي وقيل
الرسول من له شريعة جديدة وقيل من له كتاب وقيل من له نسخ لبعض الشرائع والصحيح عدم
شيء من ذلك وقال علماؤنا النبوة ليست صفة ذاتية للنبي كما زعمه الكرامية ولا
شيئا به مع الخلق في نوع البشرية ولا مكتسبة كما زعمه الفلاسفة وقالوا انها
ترجع الى التخلي عن الاخلاق الذميمة والتحلي بالاخلاق الكريمة الى ان يصل العبد الى حالة

تنبيه: الفرق بين النبوة والرسالة

تمكن

يتمكن بها من سياسة نفسه وسياسة غيره وانما مرجع النبوة الى اصطفاء عبد
بان يوحى اليه قال الله تعالى الله يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس وقال تعالى قل انما
انا بشر مثلكم يوحى الي فالنبي فعيل نعمه بالوحي وسمي نبيا لانباء الله اياه او لانبائه
الناس عن ايته وفيه لغتان الهمز وتركه وكذا النبوة فيها لغتان الهمز وتركه
من النبا او من النبوة بفتح النون وهو ما ارتفع من الارض واعلم ان العقلاء
اختلفوا فذهبت البراهمة والصابئة الى استحالة بعثة الرسل عقلا وطائفة المعتزلة
وجماعة من الشيعة الى وجوب البعثة عقلا لانها نوع من اللطف المقرب الى الايمان
واللطف واجب على الله عندهم ونقل ابن عرفة ان الفلاسفة وبعض المعتزلة قالوا
بوجوبها عقلا مطلقا وقال بعض المعتزلة من علم الله انهم يومنون وجبت لهم عقلا
ومن علم انهم لا يومنون فهي لهم حسنة وانكر البراهمة والصابئة والتناسخية
البعثة مطلقا وبعض البراهمة اقر برسالة ادم فقط وبعضهم بابراهيم فقط
وبعض الصابئة برسالة شيث وادريس فقط وذهبت الاشعرية الى انها جائزة
عقلا واقعة سمعا وبيان الجواز انها لا تستدعي سوى اثبات الكلام لله تعالى
والقدرة على الهامه فان امتنع الخصم من اثبات الكلام افدنا الدلالة القاطعة على
اثبات الكلام وان انكر القدرة على الهامه افدنا الدلالة على اثبات القدرة لله تعالى على
كل ممكن قال ابن التلمساني ولا يتوقف هذا انه كلام الله انما يوحى بواسطة
ملك او بعلم الهامي يدرك به انه انما صدر من الله تعالى كخطاب الوحي الى ام موسى والنحل
او بالخطاب من غير واسطة بان يخلق الله تعالى المعنى وحالة يفهم بها عنه كلامه
كما قال تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا اي الهاما او من وراء حجاب وهو
الخطاب من غير واسطة او يرسل رسولا وقد تقدم تفسير الاية بغير هذا وكل صحيح
ولما تعين ان النبوة نسبة قال ابن التلمساني فيما ذكره الشيخ بعض الامة

الأمرين وهي مبنية على التقبيح والتحسين في طي الدين قالوا ما جاءت به الرسل إما أن
يدرك بالعقل أو لا فإن كان مما يدرك بالعقل ففي العقل غنية عنهم وإن كان مما لا
يدرك بالعقل حسنه أو قبحه أو يدرك خلوه من الحكمة كالرمي إلى بعض مرمى والهرولة وفي
ذلك من الانحناء في الركوع والسجود والتكشف في الإحرام ومحاذاة الصبيان في العقبة
لغير ذلك مما عرف فلا سبيل إلى النص بقبوله فالـــ أما الجواب عن هذا أن حكم فعل
الجائز والوقوع بخرق العادة فمن ثم حاجة الرسل للإنباء ثم ما يعلم من الحشر والنشر
والثواب والعقاب والخلود في الدارين وحقيقة العقاب ذلك كله الجائز وكذلك يحتاج إليهم في
تعيين المنكر الذي يعاقب الله تعالى والعقل وإن دل على اعتبار المصالح والمفاسد فإنه يحتاج
في حكم في استعمالها التركيبية مخصوصة لا يستقل العقل بها ولا سيما عند تعارضها
فإنه لا يعلم بالعقل أن يدرك أن الشربة معينة وأن الحسنة تثاب لشيء زائد
إنما تعين أن يتوجه استر فلا أدرك بها فتأتي بشيء من قبلنا أو نقطع البين بضرب مخل
مخصوص أو عقوبة فيها ذلك في العقل لا يهتدي إليه ثم لو سلمنا أن العقول تستقل بدركه
لم يكن المانع من إتيانهم بذلك للتذكير والتأكيد والتنبيه للغافلين والعقلاء يجمعون
على حسن تكرير المواعظ ٢ والشبهة من أصلها مبنية على التحسين والتقبيح وقد بطلت
فيما تقدم ولو سلمنا ذلك فلا يلزم نفي ذلك الذي ذكروه فإنه من المعلوم أنه يجوز أن يخلق
الله تعالى على صفة الراكع أو الساجد ومكشف عورته دائما ولا يقبح ذلك في عقله فلا
يقبح في حكمه ثم إن العقلاء قد يستحسنون الجري والسعي إلى الملذات فما المانع من
أن يقع في معلوم الله أن العباد لو لم يتعبدوا بذلك لاستنكروا أنهم ما هم لهلكوا ولو لم يردعوا
لهلكوا ولأن العادة إذا كان دأب الإنسان شيئا لا يتخلص منه إلا بالانكشاف فإنه
يكشف ولا يحجره العقلاء فيما بل يستحسنونه كذلك ما ذكروه لأنه يتخلص به
من أجل ذلك ومما استمسكوا به أن قالوا لو كانت المعجزات مما عجز عن مثلها العباد

لوجب

لاوجب الله الثواب من حيث كانت مصلحة قلنا هذا يلزم المعتزلة ويبعد عليهم
واصحابنا بل لا نقول بوجوب الصلاح والاصلح نحكم ما نشاء لا يسئل عما يفعل ولكنا نقول
لهم بعد التنزل اذا كانت قضايا العقول منقسمة الى واجب لا محيد عنه كشكر المنعم والى مستحسن
غير متحتم كالانعام والتفضل فقضايا الشرع ان تتحتم وغير متحتم ثم نقول لا المانع من ان
يكون الاصلح للعباد ان يفرض عليهم بعض الاشياء ويرغب في بعضها ندبا واستحبابا
ويكون ذلك اصلح لهم من ان يخلي عن الجميع ولو اخلى عن الجميع لاستشغلوا اهواءهم وكان
ذلك لعبا وداعية الى تظاهرهم بالشبهة قالت ثم الرب تعالى غني عن ايلام
خلقه وتكليفهم المشاق ومكابدة الاسفار وقطع المهامه والبراري والجلاء عن
الاوطان والاهل والولدان والتعرض للمعاطب والمهالك وقد انهوه مثل اتباع الاسباب
على ذلك وهذا كله خال عن الحكمة وقد تقرر بالادلة القاطعة ان الرب حكيم فمن ابتنى
عليه بخلاف قضية الحكمة كان مردودا قالت الامامية وهذا الذي ذكروه لا يلزمنا
من حيث بنوه على اصل ابطلناه وقد ابطلنا ما تقدم ولكنا نبطل ذلك وان سلمنا لهم ذلك
على اصلهم من اوجه احدها انه يبطل بالتكليف التلقي عقلا فانهم اثبتوا من قضية
العقل امورا تضاهي مشاق الشرع بعضها واجب وبعضها ندب وقد يكلف العاقل منكم بنفسه
مرادهم لا يكابده ولا يحيط بمثله والزموا انفسهم تقليل الغذا وسلوك الخطا الى
غير ذلك من امرهم فيبطل تعويلهم على استبعاد التكليف بالمشقة وقد قال المحصلون ادام ان
النظر والاشتغال في دقيق الفكر مزاولة للصعب من الغير مع توقي الشبهات اعظم من
كل مكابدة ومقاساة في الناحية بلزوم النظر في كل ما يدرك عقلا في قواعد العقائد
ثم قالوا انه يبطل عليهم بما لا مدفع لهم فيه فان الله تعالى يحل بعباده الالام والاسقام
والامراض مع استغنائه عنها ويولم الاطفال والبهائم ويلحق بهم ذلك بغير
تكليف المشاق بمثابته لا ابتدائه الى ما هنا فلم يجدوا محيصا عن لزوم ذلك فصاروا عابرون

منهم الى التناسخ وقد قررنا بطلانه والزمهم شيء نقوله لهم ان لو وجب اسناد التساوي
الى جرائم سبقت وجب اسناد هذا في التكليف ايضا الى ما سبق من تقرر جرائم حتى يا
بكلف الا مع اجرام قبل الكمال وهذا لا مخرج لهم منه ولهم شبهة اخرى لهم انهم قالوا
اختصت الشرايع بمخالفة بين امرين فيما سبيله حكم العقل وكانت خارجة عن قضية العقل
لذلك وادعوا ما قالوه بمثل بعضهم بامثلة منها انهم قالوا في شريعتكم تبييتكم بضربة معلوم
وقصد الحداء اليه والتعرض للاسباب البوارح العلم بانها البيوت في حكم العقل وكذلك
اشتملت شريعتكم على التردد بين جبلين مخصوصين وتخصيص بعض ذلك المكان يشق
الجبلين بسجية التؤدة والهينة وبعضه بالهرولة وكل ذلك مما وفي العقول والشرع
يقتضي المخالفة فالت الاية وهذا وامثاله لا بد فيه مع جمعنا اصلهم وهو ان التحسين
والتقبيح العقليان والتي ما قالوه مع تسليم اصلهم فيقال لهم من قضية اصلكم ان الرب
تعالى مستقل بما لا يتجشم به في النعم ورسالة الولادة واحلال ضروب الالام ونحن
نعلم ان الالام متساوية في قضية العقل ولا وجه لتخصيص بعض الاشخاص بضروب منها
فان قالوا امر ذلك يعلم الله تعالى مما يطلع به كل شخص مخصص كلا بما يصلحه وان كانت متساوية
قلنا فبم تنكرون على من يلزمكم مثل ذلك في موارد الشرع ونحن نقول لا يبعد في علم
الله تعالى انه لو دعا الخلائق الى احترام البيت العتيق لكان جهة استصلاح لهم وعلم انهم
لو دعاهم الى مثله لما صلحوا ولنعوا بتخصيص بقعة على ابتغاء الى اخلاص عبيده وهذا ما لا يجدون
فيه تفاوتا ومن شبههم انهم قالوا لا سبيل الى القول بالنبوة الا مع ربطها بالمعجزات ولا
تميز عن السحر والنيلنجات والتقلب الغط تعيا بالرغبي ذلك وهذا من جملة من البراهمة
بقسمون الانبياء ويعتقدون نبوة بعضهم ويتولون بعض العظائم في خرق العادة فان
قالوا ان وهذا الذي تذكروه فرح في التوجيه وذلك انا نقول الذي تعمون ان ما ذكرتموه لا يقطع
القطع بالافتراق عليه الا باذا ادعيتم ذلك كان ذلك ممن منهم افتراق الا الاه اذ خلق

السموات والارض

السموات والارض وانواع النبات والحيوانات اعجب مما تستبعدونه في الرسالة وانكاركم
لها (نفي) في الجميع ما ذكرناه، وان زعمتم بانه من معروفات الرسالة، وما انكرتم ادعيتم انها
خارقة للعادة فالامر على ما ذكرناه وانها كانت معجزات وايات موجبة خرق العادة على ما
سنذكره، ومن شبههم ان قالوا كيف يتوصل الرسول الى العلم بان الذي يكلمه ربه وما يؤمنه
ان يكون من هواجس الجن وكذلك فيزعم انه يبلغه ملك عن ربه وما يؤمنه ان يكون الذي بلغه شيطانا
وكذلك اشتبه عليه الكتاب فلا يؤمنه ان يكون بعض الشياطين وما توصله الى القطع بانه
من ربه قلنا ـــــ قد تقدم بعض الجواب عنه في اثبات الرسالة والجواب ان نقول اما اذا سمع النبي
كلام الله فيتوصل الى معرفته بالوجه منها ان يخلق له العلم الضروري بانه كلام الله
وهذا لا اشكال فيه، وان احد المعتزلة والوجه الثاني انه يعلم ان المسموع كلام الله بان يظهر
له من الايات الخارقة للعادة اثناء سماعه كلامه ما يعلم النبي ان المسموع كلام الله
ونظير ذلك ان النبي اذا سمع كلاما وسمع فيما سمعه ان الذي يسمعه كلام الله
وان ذلك اذا طلب البحر بمرة انفلق واشير الى الجبال واحيى الموتى فيستبعد النبي ويقطع
عنه الريب ومن الوجوه التي توصله الى المعرفة ان يخبره الله تعالى بمكنون سره ومضمون
ضميره وما احس بنفسه في حاله ويكرر ذلك عليه ويثبته من اخبار واسرار لم يطلع
عليها غير الله ويبلغ من الاخبار مبلغا لا يقع الوفاق في اصابتها من مخترع ولا دس ولا رجم
بالغيب وذكر بعض ائمتنا رضي الله عنهم في الطرق الموصلة الى المعرفة ان يسمع
كلاما ليس من قبيل الحروف والاصوات ولا من جنس لغات البشر فيعلم قطعا ان الذي سمعه
كلام الله وهذا كما ان من يرى الله تعالى ولا يتبين جهة ولا مقابلة ولا جسما ولا قائما
بالجسم ولا في مكان ولا متصفا بمقدار ولا بغير ذلك من سمات الحدوث فيعلم ان الذي راه
هو الله تعالى وان فرضنا الكلام في سماع من ملك اذ كان منهم لم يستغن الجواب من الوجوه
الثلاثة الا الاول ولا معنى لاعادتها فان قال السائل ثم تقول انتم فلا تجوزون او اوجبتم بعثة

الرسل لتمييز النافع من الاغذية من الضار منها والتمييز بين السموم والاغذية المجهزة
المردية بمرة وبين الادوية فان ذلك مما لا يستقل العقل بادراكه فان زعموا انها
تعلم بالتجارب فليس ذلك في النظر للخلق بانهم لم يستعملوا التجارب واستعملوها
بعضهم منهم امر في الاضطرار لا محصون وان زعموا انها جربت على البهائم فذلك باطل من اوجه
منها ان ياتي المحافظة على ذوات الارواح جميعا ولذلك استقبحوا الذبح وراوه من
المستقبح استقلالا والوجه الاخر ان احوال البهائم وطبائعها تختلف فبعضها يغتذي بسموم
الادميين جملة من البهائم اذ قد يتناول كثير منها ما لا للادمي وضره للانسية التي هي
سموم لنا فطح نقول ان المستمر لكم ذلك في السموم فكيف بالسم في الادوية مع
انقسامها على مجرى العادة فمنها ما ينفع من هيجان الحرارة ومنها ما ينفع من اعراض البرودة
وما بيناه قد ذكرناه بالتجربة على البهائم فسقط ما قالوه من كل وجه قال الامام ونحن
نبين من شبههم فرقا وعمدة كلامهم في المعجزات وانا ناخيرها الى الكلام على المعجزات

المسئلة الثالثة في المعجزات قال الامام الحق انما يثبت صدق مدعي
الرسالة بالمعجزة وقد فسرنا معناها الخاص وانه لا يحصل صدقه الا بالمعجزة وليس كذلك اذ
من الجائز ان يخلق الله العلم الضروري بصدقه ويحصل ايضا باخبار رسول كقوله تعلى
الذين يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والانجيل الاية وكقوله تعلى وكانوا من قبل يستفتحون
على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به وكقوله تعلى ومبشرا برسول ياتي من بعدي
اسمه احمد قلنا والقصد انه انما ذلك نعلم الرسالة ان الله وسنته في رسله ولم يخلق
العلم الضروري واخبار الرسل عرف بالمعجزة فصار صدق المخبر به استنادا الى المعجزة التي
ثبت بها صدق المخبر والمعجزة لها حدود ورسوم قال الامام في الارشاد هي فعل
الله او ما يقوم مقامه كالاشع من معتاد بعلم يقول لنا يعلم التي زمان التحدي ذلك افتضاح
للتحدي بامره ونزوله او ما يقوم مقامه مثل ان يقول ايتي ان لا يقوم احد من هذا فلم يقم من بقعها

وتقوم اذ

وهو مراد شيخنا بقوله او ما يقوم مقامه سقط البعض فان قلت وما الوجه عندي ان المعقود
المستمر على خلاف العادة هو المعجزة فيندرج الامر الى انه فعل لا مقدور على نوعه كما انه
العجز من وجودي لا يفتقر الى زيادة او ما يقوم مقامه البعض وكذلك في ما قاله الامام بالشرط
قال ان ينبغي ان يعلم ان الله هذا اكثر الا التحدي به امر عادي ليس بفعل وفي صحة كونها معجزة
للتحدي اقوال لا صحابنا كقوله الصعود في الهوا والمشي على الماء قال الامام في معجزته في هذا
نفس خلق قدرته على ذلك لا مع كرامته فيه وكذلك في انه لم يتحد بالقدرة وانما تحدى بان كل
دقال الثبت بلا حركة وان كانت مقدورة لما انها خارقة للعادة وهو ما حكاه الثاني
كونه خارقا للعادة فانه لا ارشاد وربما استوى فيه الصادق والكاذب الا مشترط ان
المعجزة تتنزل منزلة التصريح بالقول ومعتاد الوقوع سابق على ذلك ولا يشترط كون
الكل في معينا من جهته اتفاقا الثالثة ما الامر من معارضيه لقبل الامثل
وربما كان التحدي مساويا للعجز ولم تتنزل منزلة التصريح فان كانت معينة فيشترط
العارض ومما ثلته لها وان كانت غير معينة فيعم كونه كذلك وقبول العارض مكلف
قولان لا ئمتنا احدهما وانقلاب الرابع التحدي وفي الارشاد لو ظهرت اية من شخص
دام ملم تكن له معجزة الاخر التحدي هو كونها على وفق دعوى الرسول على يديه لانه
دونه لا تتنزل منزلة التصريح بقوله ولا يشترط التحدي به خلافا لبعضهم وقيل من الاحوال
بزاد كالبينة لا لو قيل لمدعي النبوة لو كنت صادقا فاظهر لك اية فدعا الله بظهورها
فظهرت فان ان برعهة ويكتفى تحدي به مرة واحدة علم بها من ارسل اليهم يكفي في
معجزات نبينا صلى الله عليه وسلم وفي الارشاد من وجوه ادلة ثم تقدم المعجزة دعواه
لو ظهرت ايته انقضت بعدا فقال لا نبي ومضى كان معجزا لم يعرف تاخرها لسبب
كفايته لا مشترط ولو كان كبعض او ما زاد على سنة قبلت اتفاقا وفي كون معجزته
قولان للاقوال او بعضهم كهو من لوله قولان لا صحابنا قال ولو تاخر المدعو به معجزة لمسئلة

بمفعول

معينة بعينها لزمن يعين لفعلها وحصتها مع وضع التخلف على ظهورها فوات فائدته
والفلك والمعيقين ووجه نفي الارشاد ومثل الفاضل النع بانه يؤدي الى نفي الكرامة لانه
اذا ظهرت على يد ولي كرامة فيحتمل ان يكون ذلك معجزة لنبي. نفرض وربما وجه ايضا بانه
لا يا عتمد على تلقي الشرع منه لانه لا يصدق بغير معجزة فيؤدي الى عدم حفظ الاحكام ويرد
فاذا ظهرت المعجزة لم نجزم بانه نبي فينتفي فائدة البعثة ورد الاول بان غاية
ان الكرامة لا تدل حينئذ دلالة قطعية على ولاية من ظهرت على يديه ونحن نقول بموجبه
وان لم يثبت به هذا الا احتمال احتمال ان تكون استدراجا ولهذا كان الولي لا
يزيد بورع الكرامة الا خوفا ورد الثاني بانه يمكن ثبوت الاحكام على وجه لا تضيع معه
وربما احتج الفاضل بان الرسول قد كلف بالتبليغ والرسالة تدل على ذلك فيجب ان تكون رسالته
لا تظهر الا في وقت المتنع ما هي دالة عليه ورد بانها تدل على انه كان نبيا وقد
جوزنا تأخير المعجزة الى اجل معلوم وفي الحياة فلتجز الى اجل معلوم بعد الموت وترك على
ما سبق فيهما واحتج الفاضل بانه على تقدير ذلك يؤدي العدم توقيره وتعظيمه
وذلك منع للخلو من الرتب السنية وذلك لا يليق بالحكيم ورد بانه مبني على التحسين
والتقبيح العقليين وقد ابطلنا ذلك على انا نقول ولو سلمنا ذلك جوازا لمانع ان يكون
صلاح الناس او بعضهم فيه لانه تحيى من اجل انهم ينافسون الانبياء فيحسدونهم
واكثر الكفرة انما كفر من اجل هذا الخلق وعلم الله من كل بعث انه اذا مات محسودهم يتبعون
ما يقول ويتلقونه بالقبول الخامس في انواع الارشاد لا تظهر مكذبة له
كقوله ابنطق فينطق بما تنطق بتكذيبه ولو قال ابني ان يحيي الله هذا الميت فيحيى
ويقول هو كاذب وفي من حينه ميتا فقال الفاضل ليست معجزة والجواز هاهنا لان
تكذيب المسوى لم يصر خارق للعادة الا بخلاف تكذيب الميت والنص ان يكون ان
رسالة اجابة وتكذيبه كسائر الكفرة لا سيما لو استمر بعد ذلك بفرح تكذيبه

التعاقا

تعلم ما قال ابن التلمساني وأقسام الأصوليين في وجه دلالة المعجزة فمنهم من قال إن
إنما تتنزل منزلة التصديق بالقول بأن الله تعالى إذا خلق له المعجزة على وفق دعواه فكأنه
قال صدقت فيكون مدلولها خبرا ومنهم من يقول إنها تنزل منزلة إنشاء الرسالة فيكون
تقديرها أنت رسولي أو بلغ رسالتي وإنشاء لا يحتمل التصديق والتكذيب ثم
قرروا الدلالة من وجهين أحدهما أنها تدل عقلا فلولا أن خلق الخارق من الله
تعالى على وفق دعواه وتمييزه والعجز عن معارضته وتخصيصه بذلك يدل على إرادة الله
تعالى تصديقه كما يدل اختصاص الفعل بالوقت والشكل والقدر على إرادته تعالى لذلك
بالضرورة والى هذا أشار بإشارة الفاضل إلى أن دلالتها عادية كما يدل في مجلس سلطان
على فعل الحياء وجل الوجل فلو خلق الله تعالى ذلك على هذا الوجه يدل بالضرورة على
صدقه كما يعلم خجل الخجل ووجل الوجل بالضرورة والأول مبطل ساقط واعترض القول بأن دلالة
العقلية بأن التصديق خبر من الصدق وخبره أزلي لا يصح تعلق الإرادة به وأجيب
بأن المعنى أن وجود الخارق يدل على إرادته تعالى صدق التصديق أي الصدق الذي يتصف به
الرسول إرادة الله تعالى التصديق بالخارق أي إرادة صدق النبي انشاء عن التصديق
بالخارق أو يكون المعنى إرادة التصديق بهذا الخارق وليس المراد التصديق الذي هو
الكلام الأزلي واعترضه بعض الأشياخ بأن الدلالة العقلية لا تنفك عن مدلولها
كما كررنا على المعجزة والخارق يوجد دون دلالة على نبوة فالمقترح هذه مع الكهنة
بأن الدليل ليس مجرد الخارق بل هو حيث اقترانه بدعوى المتحدي بالخارق قال المقترح
وبيانه في رسالة ذلك بالوضع في مجلس ملك عظيم مملوء بالناس فقام رجل منهم
فقال إني رسول هذا الملك إليكم وهو يرى منه ويسمع وآية صدقي تغيير سيرته
وعادته وتحرك السيف ويقوم ويقعد فيفعل ذلك لم يبق ريب في صدقه فالدلالة
ودلالته على نبوة الكلام النفسي لثبوت هذا التصديق دون تصوره وحصوله لمن يكن

الكلام النفسي ضرورة الا ان المواضعة انما تقول المرسل اذا جعلته ذلك فلان رسولي
وانما يقول الرسول في مجلس ملك مقيم انه وكلاهما ضروري يحصل به وهذا هو القول الثا
لث انه نزل بالمواضعة قال ابن التلمساني واعلم انا نحتاج في تقرير المعجزة الى اثبات انه صدق
لله تعالى فان الصدق لو لم يكن حادثا لم يثبت صدق المصدق والدليل على وجوب الصدق لله
تعالى انه عالم وكل عالم فهو يخبر نفسه خبرا مطابقا لمعلومه وذلك هو عين الخبر الصدق واخبار
خلافه لا يكون الا من تقرير او جهل وهما محالان على الله تعالى لان التقرير حادث وهو
تعالى لا يتصف بالحادث والجهل محال اذ لا تعلق ان اسم الله عليه ولان الصدق صفة كمال
ونقيضه نقص والنقص على الله محال فوجب له الصدق وايضا لو اتصف بالكذب ولا يكون
صفاته الا قديمة لاستحال اتصافه بالصدق لانه لا يجتمع الضدان لان القديم لا ينعدم وقد ثبت
استحالة ما يلزم عنه في حق العالم من الاخبار بما يعلم وفق علمه **وللمعجزة**
ها هنا اسئلة ونبه ابن التلمساني عنها فقال الاول ان مدعي الرسالة شارك لنا في النوع
والصورة ودعواه اختصاصه بالرسالة غير معلوم بالضرورة ولا يقبل مجرد دعواه فان
المخبر يحتمل الصدق والكذب واعتمادكم في صدقه على مجرد وقوع الخارق على وفق دعواه
كيف يدل مع ان انشقاق هذا وقوع كثير من الخوارق وانتهض الحال بالخواص والسحر والتعزيم
والطلسمات واستخدام الروحانيات وحركة الكواكب فيما يتعين ما اتى به عن ذلك
ولعل ذلك بسبب اتصالات فلكية غريبة اطلع عليها ولا مانع من ذلك فان ارباب
الطبيعة يزعمون ان الفلك اذا عظم الاعلم يقتضي دورة في ست وثلاثين الف سنة
لا مانع ان يكون بسبب ذلك وامثاله افعال غريبة الثاني سلمنا انه فعل الله
لا لكونه فعله انما خلقه لاجل تصديقه وظاهر انه ليس كذلك اما على اصول الاشعرية فلانهم
لا يقولون ان افعال الله متوقفة على الاغراض ولا يفعل منه شيء بغرض واما على اصول
المعتزلة فيقولون انه لا غرض لله الا النصح في ذلك لا يعرف ومنها العلم بالعرض

لاعلم العلم

لا لعدم العلم الثالث قالوا ومن مذهبكم معاشر الاشعرية ان الله يضل من يشاء
كما انه يهدي من يشاء واذا كان كذلك بطل المانع ان يخلق الله تعالى ذلك على يد الكاذب
للاضلال الرابع انكم احتججتم بالخارق ومن هذا الذي يعلم ان هذا الذي اتى به
خارق ولعله معتاد في قطر اخر او تكون عادة متطاولة او يكون بترك عادة مستمرة
وحينئذ لا يدل الخامس ادعيتم الدلالة على صدقه وفي ترتب ذلك بان المعجزة تنزل
منزلة التصديق بالقول ضرورة تارة وتارة قلتم تخصيصه بدل على ارادة تصديقه
بالضرورة وتارة قلتم تدل على صدقه عادة بالضرورة فاذا كان منكم الى دعوى الضرورة
جاز دعوا انه صادق بالضرورة وحينئذ لا يتم ما ذكر السادس انكم ادعيتم الضرورة
ثم قستم الشاهد على الغائب بالمثال المذكور وما يدل بالضرورة كيف يصح قياسه السابع
ان ما ذكرتموه من المثال لا يطابق ما ادعيتموه فان العلم فيه استقرار قضايا
حسية تشاهد بان الشاهد الملك في الصورة المذكورة وشاهدنا قيامه وقعوده
كذلك فلستم بان الباطن على غائب عنا وذلك بناء في ابن ساهو ان الثامن
انهم قالوا هل يجوز ان يرسل الله تعالى رسلا تتواتر في اوقات متقاربة وساعات
متدانية وتكون اية كل نبي مماثلة لاية من قبله فتتماثل الايات وتتماثل المعجزات
وتتوالى بعثة الرسل حتى يفضي في عصر في بيت ابتعاث رسول من الرسل اية كل واحد منهم
الشمس على الناس والرغيف للعمى. قالوا ان جوزتم ذلك فقد هدمتم ما بنيتم فان هذه الايات
اذا تكررت على قرب الزمان صارت معتادة وخرجت عن ان تكون من خوارق العادات اذ بان
من الخارق رسالة النادر قالوا وان منعتم توالي الرسل فتنسبون الى تحكم لا دلالة عليه
نصب لا دلالة على تصديق المرسلين التاسع انه قالوا قد عهدتم احياء الموتى من المعجزات
ومن اصلكم ان كل ميت يوارى في قبره فالله تعالى يحييه ويسايله الملكان ويعذب فيها
ذكرتموه من ان احياء الذي خارق العادة العاشر قالوا ان الدليل ينقسم الى سمعي وعقلي

والمعجزة ثبتت من العقليات والدلالة السمعية تتوقف على ثبوت النبوة فعند وجود
المعجزة عند الفيلسوف الثاني عشر قالوا قد ذكرتم فيما قدمتم ان المعجزة تنزل منزلة
تكون فعل الله تعالى وانه على حسب دعوى المدعي وهذا تناقض فعند من قال كون المعجزة
فعلا لله تعالى عند من قال ان ظهورها على يد المدعي من الرسول وهو من افعاله الثالث ... الثاني
عشر انكم تقولون ان ... فقطعتم بانه لا دليل على صدق مدعي النبوة الا المعجزة ثم
نقضتم ذلك في خلال الكلام وذلك انكم قلتم المعجزة تنزل منزلة التصديق بالقول
ولو اسمع الله تعالى من اراد من خلقه كلامه المتضمن تصديق نبيه لكان ذلك كافيا الى
العلم بصدقه فقد بطل حصركم مدرك العلم في المعجزات الثالث عشر قال الفلاسفة رحمه
الله ورضي عنه من اعظم الشبهة في اعظم تحميلاتهم وذلك انهم قالوا قد علمنا قطعا ان
العالم لا يخلو عن نوادر وامور تتعلق بها لا تستبعد في النواميس ونعلم ان في اقطار الارض جواهر
جواهر مختصة بخواص وطبايع ... من القوى العجيبة الى النيرنجيات المستبحرة
ونعلم انه لا يستنكر اختصاص بعض النواميس بالعثور على خواص في بعض الجواهر ...
خاصة بعض العجائب التي لا تساهم فيها واضافوا ذلك بان قالوا وجدنا من الاحجار ...
جنسا يجذب الحديد وهو المغناطيس ومن ذلك ان بالمشرق ... ثابتة في
جوف لا يمسكه من فوقه علاقة ولا يضبطه من تحته عماد ولا يشد به ... حتى
ان ذلك الصنم بقي في الهواء وقد تحير امر ... البيت كله من المغناطيس والصنم
من الحديد ... المغناطيس تتجاذبه باستواء ... في جوانبه قالوا ونوادر الطبائع
وعجائبها لا تنحصر ... فلا يبعد ان يكون ... من العلم
حتى تبلغ الى استخراج قوى ... وطبايع مستغربة توصل بها الى خرق العادة وهذه
الشبهة من ... ذكرها اهل ... الزمان التلمساني
في ... فان قال والجواب عن هذا السؤال ان نقول جميع ذلك لا يسلم من

من عبد

من عجبه من المعارضة باشا الدفع من سنة الله تعالى في دفع من اراد افحامه انه لم يرسل
رسولا فاتبعه الا من جنس ما هو الغالب على اهل عصره فيكون معجزا لهم عن مثله حجة عليهم الا ترى
انه لما كان الغالب في زمان موسى عليه الصلاة والسلام السحر والتخييل جعلت معجزته الحية
التي تلقفت ما صنعوا واعترف اهل الصناعة وهم الوجه بان ذلك ليس الا من الله بالحق فآمنوا
بالله وخروا سجدا لله وهم اهل الصناعة واعترافهم ادل دليل على صحة رسالته ومن رسالته
به ومعرفته بمنتهى اهل الصنعة بعجز اهل الصناعة عن المعارضة دليل لهم وكذلك لما غلب
في زمان عيسى عليه الصلاة والسلام الطب كانت معجزته احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص
مع اعتراف اهل الصناعة للطب وهم الجم الكثير بعجزهم عن ذلك دليل على انقطاعهم بذلك
وكما كان الغالب في زمان الخليل عليه الصلاة والسلام القول بالطبائع وتأثير الافلاك
الكواكب كان من اياته قلنا يا نار كوني بردا وسلاما ولما كان زمان نبينا محمد صلى الله
عليه وسلم زمان قوم يتعاطون الفصاحة والتنافس حتى كان احدهم اذا صنع قصيدة علقها على
البيت وقال لا يأتي احد بمثلها كانت معجزته ذلك الجنس فعجز البلغاء والفصحاء ولم
يقدروا الكثير والجم الغفير على المعارضة وذلك دليل قاطع على انه مخلوق لله تعالى
وليس من المكتسبات المعتادة واعترضت الصابئة بنبوة ما يرون ويخرجون(?)
وكما انتشت(?) وادريس عليهما السلام وكل وجه يذكرونه في معرفة صدقهما في دعوى
النبوة يلزمهم مثله في نبوة من انكروا نبوته قولهم في الشرائع الثاني لم قلتم ان
الله خلق ذلك لاجل التصديق قلنا لا فرق بين ذلك وبين دلالة المعجزة العقلي والعادي
قولهم في الشرائع الثالث من مذهبكم ان الله يضل من يشاء قلنا نعم قولهم
جوزوا ما هو من الكذب قلنا من يرى من اصحابنا ان المعجزة تدل عقلا فلا يجوز ذلك
لما فيه من قلب الدليل شبهة والعلم جهلا والله يضل من يشاء لا كن لا بالدليل لما فيه
من قلب الاجناس وقلبها محال ومن زعم ان دلالتها عادية جوز ذلك ولا كن نعلم عدم وقوعه

باستمرار العادات كما نعلم ان الجبل وقتا ما ينقلب ذهبا ابريزا وان كان ذلك جائزا في
قدرة الله وكذلك نعلم بان كل انسان شاهدناه من ابوين وان جاز في قدرة الله تعالى ان
يكون مخلوقا من غير ابوين كآدم وعيسى عليهما السلام ونحو ذلك مما يعلم بالجزم ولو وقع
ذلك بالنسبة للعلم من الضرورة قوله في السؤال الرابع لم يعلمهم ان ما اتى به
خارق ولعله معتاد في قطرها وعادة متكررة او ابتداء عادة قلت كل عاقل يعلم با
لضرورة ان ما جاء النبي من قلب العصى ثعبانا وفلق البحر اطوادا واخراج الناقة من صخرة صماء
ليس بمعتاد قوله لعله ابتداء عادة قلت التمسك وقع بنفس الكلام في العادة
فلا يضر بعد ذلك انه دام او لم يدم ثم هذا يجب ان يصل فيه الى ما مات التي اتت بها الانبياء
وقد حصل اعجابه ولم يعلم مثله قوله في السؤال الخامس ادعيتم الضرورة
اظهر وجلا ادعيتموها او كل دليل لابد ان ينتهي الى الضرورة ولابد من دعواها
او ما انتج نحوها قلنا ان التحسيه يدل على انه محيط بالضرورة ومن مادته ما يدل على الضرورة
ومنها ما يدل على نظر قوله في السؤال السادس انكم ادعيتم الضرورة في وجه الدلالة
وقستم الغائب على الشاهد قلت على نفسه واعاظ به مثلا قوله في السؤال
السابع الفرق بين الشاهد والغائب ان الشاهد يداعله وادعاء قلت يعرض
ذلك في ملك من وراء الحجاب وبصرفه منتهى من معني ان رسالة عنه لمعنى يعلم انه لا تصور
رسالة منه وجيبة بستره الله الا ان هذا الكلام ان التكلم في علم ما اورد من اعتماد ظاهر
وفات ابا الي في الجواب مما اورده هنا رحمه الله من نجب الاعتناء به والنبي
الشيخ الفاضل رضي الله عنه وهو انه لابد فيه ان لا وقع نادرا او لا تكرر حتى يبلغ
مبلغا يعد معتادا ابدا لجواز ان يكون الله بعد يخلق الا عند دعيه وبعض بتبرعه اذ من
ادعاب المعجزة ان تكون خارقة فلا على ذلك اذا تقرر رسل بكثرة اعدادهم في ازمنة
متقاربة وانه تتبعهم بعضهم واحدا بعد واحد ذلك ثم شاء الله فجاز ان اكمل

الى ابا

الا تجيزون انبعاث الرسل بالاية الواحدة قلنا هذا انما لا يتهم بمبلغ
ما ينصبه فيه من كرور دور والترجيح بين ذلك الى بعض العقلا نادر اعني معتاد
فان قال قائل اذا منعتم توالي الرسل عقيب تماثل الايات فهل تجوزون ان يتوالوا
وتختلف اياتهم وبيناتهم وذلك نحو ان يكون في زمان نبي آية نبي احيا
الموتى واية اخرى ابرا الاكمه والابرص واية اخرى قلب العصا قلنا اما ان اتيه
نبي من المعفير (?) نحو ذلك وهو مستبعد لان حصول كل اية كما عليه لما تعلق
لها بالاخرى والذي ارتضاه القاضي منع ذلك وان اختلفت الايات وتمسك بان قال
ان توالت الايات وتكررت بقدر ما خرق العادة على الجملة معتادا لما بحيث الناس
كل يوم ولم يستبعدوا كل ليلة رسالة انه يستانسون بها وتمرن نفوسهم عليها فلا
يستبعدون عند تكررها وتعاقبها ازدياد شي منها اخرى فلا فرق بين ذلك
بين تختلف الايات وتماثلها وما احسن ما ارتضاه القاضي رضي الله عنه فان قال
قائل فاذا لم تجوزوا التوالي في الايات سوا تماثلت او اختلفت بما منعوا انبعاث
الرسل على التوالي اذ ما تثبت النبوة الا بالايات وان منعتم ذلك فكيف تقولون بما به
ان تتمسكون الى الفرق من النبوات الاخرجه الامامية بقوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى
وقد روي به اخبارا انه تعالى ارسل الى اصحاب الرس في ثلاثة ايام ثلاثين
نبيا وكان يصبحهم في كل يوم نبي فيقتلونه قالوا وقد قيل الفرق في النبوات
انكم ادعيتم ان الله تعالى بعث من لدن ادم الى نبيكم مائة الف نبي واربعة وعشرين
الفا ونحن نزعم على ما ازمان فترة اما انهم لكانوا في من التكثير قلنا من سلك
من اصحابنا المسلك الاول ولم يعتد بكم ايات اذا اختلفت فيسهل عليه الجواب ومن
سلك طريقة القاضي فسبيل الجواب على طريقته ان نقول لم تختص الله هي كلاية
بل يختص بالايات اقوام مخصوصين منهم ثم انهم ومن دونهم اقوام متغيرون ومن قولهم

ردّوا الخلاف في تخصيص بعضهم ببعثة النبوءة أنّ مثل هذا الوصف وإن لم يخصّص كلّ مسلم
وكونه في روعه بآية باهرة **و** الذي يدلّ عليه ما قلناه هو أنّ أكثر الأنبياء لا آيات لهم والرسلون
ومن سئل صلى الله عليه وسلم عن عددهم فقال هم ثلاثمائة وخمسة عشر إلى الجمّ الغفير وما
يعلم أن يكون جملة يسيرة منهم لم تخصّص بآية بل صدّقه من قبله وقال بعض المفسرين أنّ
هودا صلى الله عليه وسلم لم يخصّص ببيّنة بل صدّقه من قبله واستشهدوا بقوله
تعالى إخبارا عن قوم هود قالوا يا هود ما جئتنا ببيّنة وما نحن بتاركي آلهتنا عن قولك
وهذه جملة مقنعة **فصل** في الجواب عن السؤال الثالث أنّ هذا الذي ذكروه خلف
من القول لا كما يلحقه فإنا وإن اعترفنا بما قالوه والتزمنا ما ألزموه فليس يقدح ما ذكروه
بأنّ إحياء الموتى من الفعل الخارق للعادة إذ المستمرّ في قضية العادة أنّ من هلك لا يرى
بعد موته حيا فإذا خرق الله العادة عند دعوى نبيّ وجب ومثله هو أن نسمّيه من جنس
المعجزة **و**من زعم أنّ الذي روي عن عيسى عليه الصلاة والسلام أنه أشرف على مقبرة دارسة
ونبش على جثة من تراب وقال اخرج كعب حيّا وإن شئت أجبته لكم وخرج المقبرة
بحيث عنه بقوله حيّ يبعث التراب عن لحيته وجعله بعد خارقا للعادة جحد بالتـ
الضرورات وتحت البراهمة وسبيل الدهرية إذا عموا وذلك كسبيل السوفسطائية
حيث أنكروا المحسوسات ثم تكلموا بالكلام لنا ما لا يستشهد به جاحد
أهل التحقيق عنهم ومن يكترثوا بتمويهاتهم **فصل** في الجواب عن قولهم إنّ الدليل
ينقسم إلى عقلي ونقلي والمعجزة ليست كذلك إذ نقول قد تقدّم ما أشير إليه وذلك
أنّ من وجوه الدلالة المواضعة على الشيء وتنزيله منزلة التصريح بالقول وقد قدّمنا
ذلك واضحا **قلت** يعني أنّ كلامه هنا بأنّ الدلالة عقلية وقد تقدّم
ذلك إرهاصية وقد تقدّم ذلك أيضا **فصل** في الجواب عن قولهم قلتم إنّ
المعجزة فعل الله ثم قلتم فعل له على حسب دعوى المتحدّي أي يشتمل على مراد المدعي من

الرسول وذلك يبطل للعثور ذلك تناقض ان نقول اجزاء نوبه لا تحصل فيه فالنام نقل
انه لا يجوز ان يصدر نبي مفرد النبي ولاكنا قلنا اذا رفد العادة ينبغي ان يكون ثمة
ما يعجز به الناس فلا افتقار عليه والعجز هي الذا رفد دون دعوى النبوة فالذي هو
معجز جار على القياس الفروع ولا اصل الممهد قال الامام والجواب عن قولهم انكم
قلتم لا دليل على صدق النبي الا المعجز ثم نقضتم ذلك الى ان قالوا اخر اخوا امر تحصل
ما قررناه فانا قلنا لا دليل على التصديق بالقول الا المعجز والذي ذكروه بعين القول
ومن حصر معنى المعجزات من درك العلم فانه مراد فانه لا يدل على قول الله تعالى الا المعجزات
وهذا مستقيم لا دخل فيه قال الامام والجواب عما اوردوه من تحديه بالمخلوقات
كجز الكبريت ونحوه ان نقول بتيسير وبالله التوفيق هذا الذي ذكروه ينقسم الى ضروب من الجهالات
وبعضي سائقه الى جحد القدرات اذ لو ساغ حمل ما ظهر من المعجزات على من يدعي النبوات على
استنباطهم خواص بعض الاجسام وعثورهم على بعض القوى والطبائع لزم على طرد
ذلك ان يقال لا يبعد في العقل ان يكون لبعض الاجسام قوى لو تمكن منها اللبيب وقاه ونها
لامن من الموت واستبقى الخلود واستمرار الوجود وكذلك ينبغي ان يجوز العاقل ان يكون
في بعض الاجسام ما يتوصل به الى تسيير الجبال وتكسير الهباء وتصريف تراكيب الارض
والسماء وغيض البحار وقلب الاجسام وغير ذلك فان جوزوا ذلك وامثاله وعدوا
ذلك من المجوزات الممكنة التي يتوصل اليها بضروب الحيل وفنون المعجزات خرجوا عن قضية
البداية والقدرات وقيل لهم فما يؤمنكم ان يكون نشوزكم وجملة ما يصدر منكم من
الى طبيعة جسم من الاجسام وهي انتهى الكلام الى هذا المنتهى لم يستوجب بالعقة
فاما اذا قلنا في ضرورة العقل نعلم انه لا يستدرك بفطرة البشر وفنون الحيل حتى الافلاك
والتسبب الى انشاء النجوم ورد المطلع مغربا والمغرب مطلعا مشرقا وتسيير الجبال
والمجوز في الهواء كيف والاشتغال او رد من بعد الكلمة والاحكمة وقد اجمع البرهان

على أن ما عددناه من المحالات وهو بمثابة اجتماع المتضادات ومن ضروب قدحهم في المعجزات
قولهم إحياء الموتى وفلق البحار من المحال الذي لا يعقل وجعلوا ذلك ذريعة إلى تكذيب
النقلة ثم إذا قاطعوا باستحالة ما استشهدنا به فإذا أعيوا بذلك راموا القدح
ولا تشككوا في بنيتها ثم في الطبائع وقالوا البنية تبقى إذ تأتي بالخلود فإنها تركبت على
أن لا تقوم دون الأغذية ولا تقوى الأغذية إلا بعد تأثير الطبائع فيها ولذلك لا ينتفع
المريض الرئيس بما يأكله لضعف قواه ثم الطبائع تزداد على مر الدهر ضعفا ووهنا
قلت كيف يستنكر تسلط الباري وطبائع بقي أحقافهم التي تقتضيه الطبائع وأسس
وإمدادها ومن يجوز أن يكون انطلاق الجن وقبح الأمر بين الطبائع أن يغير ما يتوصل
إليه بالأكل واستيفاء الصحة واستثمار ما يتيح الشباب فأين الرسالة مما جوزوه
كيف وفي المعجزات إحياء الموتى وقلب العصا وانفلاق البحر وانبجاس الماء ودبّة الماء
من حجر حقير وأكل وإنزال المائدة وغيرها فصل قال القاضي رضي الله عنه هذا الذي
استمر لقيه الشيطان من أمر الطبائع والهوى مبني على قضية أصولنا فإنا
أوضحنا الرد على أصحاب الطبائع وبينا انتفاء تأثيرها وحصرنا التأثير للقدرة الأزلية
بالمعنى للتعليل بالطبائع وإن زعموا بالطبائع العادة المستمرة عندنا وكان يعقل لا
جسم كاستمرار العادة بحصول الشبع عند الأكل قلنا نعم لو اطلع الشيخان
بينا من الأنبياء على أمر بديع خارق للعادة يعرف بعض الآيات التي دلت على صدقه من
حيث اختص هو بالعثور وجرى زيادة مع ورود وأمهم على ترك الجحود دعوة تعجيز
من تحداهم فهي تخصيص الله تعالى من ادعى النبوة بالعثور على أمر خرق العوائد
مع البحث على معارضته فلم يجدوا إليه سبيلا فقد تحقق خرق العادة واستجمعت
رايته شرائط المعجزة بأن رفع ما ذكرناه من كلام خصمه واستبان أنه يقدح في المعجزات
وذكر الإمام لمنكري النبوة أربع شبه منها كون ما ذكر معجزة سحرا أو طبائع وشبهها ٨

ولم

ولم يبينه الناقل عنه. قلت: الفرق بينهما إما على قول من يقول هو خارق للعادة
بأنه يقع من غير مدعي النبوة بخلاف المعجزة، وبأنه بالتعلم والتعليم والمعجزة على خلاف
ذلك، وبأنه يعارض والمعجزة على خلاف ذلك، وبأنه لا يكون بمجرد الاقتراح، وأما إن قلنا
إنه غير خارق للعادة وإنما هو مسبب عن سبب والمعجزة على خلاف ذلك. **المسألة**
الثالثة في نبوة نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم، والدليل على نبوته المعجزات
فمن أجلها القرآن، وفيه وجوه من الإعجاز منها ما اختص به من الجزالة والنظم الخارج
عن أساليب كلام العرب وعجزهم به فلم يقدروا أن يأتوا بسورة مثله، ومن إعجازه
اشتماله على قصص الأولين مع القطع بأن النبي صلى الله عليه وسلم كان أميا لم يقرأ ولم
يكتب ولم يحضر في جميع زمانه مجتمعا لمدارسة كتب الأولين وتعلمها ولم يتجول له
همة بتربع في مثل هذا دراسة الكتب، ومنها اشتمال القرآن على غيوب كثيرة متعلقة
بالمستقبل وقد تحققت كما أخبر عنها القرآن. **فصل** قال ابن التلمساني رحمه الله: العلامة على صدق
الرسول المعجزة، وهي ما يقع التحدي به، وكل معجزة آية وليس كل آية معجزة، ومعجزة نبينا
العظمى التي تحدى بها جميع الناس كافة القرآن، وهي باقية إلى الآن، والمقصود هنا
من ذلك تحرير مع ... ما تضمنته النبذات به على وجه الاستدلال وردها
بالجواب عنها. **فنقول** ثبت بالنقل المتواتر المفيد للعلم الضروري وجود محمد
صلى الله عليه وسلم وادعاؤه الرسالة وتحديه بالقرآن المعجز ووقوع ذلك على وفق
دعواه واستحالة العجز عن معارضته في دعوى رسالته، محمد صلى الله عليه وسلم
صادق في دعوى الرسالة. فإن **قيل** ما دليلكم على أنه أظهر القرآن وما يؤمنكم
أن يكون ذلك مختلقا وكذا سواء ... بعض اليهود وزعم أن القرآن إنما اخترعه
بعض المنتمين إلى ملة محمد صلى الله عليه وسلم وكثر إظهاره بعده صلى الله عليه وسلم
والجواب لا ما عنه بأنه لا احتجاج في دين اليهود لأنه ينبغي أن لا احتجاج على اليهود بآيات

ثم هاهنا حقيقة الضرورة فإن وجوده صلى الله عليه وسلم وإظهاره القرآن متواتر عنه
الرابع والخامس وخص التواتر بعض العلم الضروري ولم ينكره إلا من لا علم له كما يقع من السمنية
المستحيلة وهم منسوبون في إنكارهم إلى السفسطة فإنا لا نشك في أنا نعلم بوجود
البلاد النائية والأمم السالفة وأما أن العلم الحاصل عنه ضروري فقد خالف فيه الكعبي
وأبو الحسين البصري من المعتزلة والغزالي الصغوابية وحجتنا العلم بوجوبه ضرورة أولا أنا
إذا عرضنا على أنفسنا الكل أكثر من الجزء وأن خبر التواتر يفيد العلم ضرورة وجدنا تفرقة
بين القضيتين والعلم بوجوب هو ما لا تفاوت فيه فيعتبر أن العلم النظري وقد يقع فيه
الثاني لو كان العلم الحاصل عنه ضروريا لعلم ذلك بالضرورة ولم يختلف فيه العقلاء
الثالث أن العلم النظري يتوقف على النظر كذا الجمهور وأنه لا داعي لهم إلى الكذب
ونحوا الجمع عنه وأنه لا يلتبس فيه وإنما يعرف ذلك بالنظر والوقوف على النظر
نظري والجواب عن الأول أن الفرق بين القضيتين يرجع إلى كثرة الاستئناس
بالأولى دون الثانية وعن الثاني لا نسلم أنه يلزم من كون العلم ضروريا أن العلم
بكونه ضروريا بالضرورة إذ لا يلزم من العلم بالشيء العلم بصفته وعن الثالث
أن من العلم الضروري ما لا يتوقف على سبب كالأوليات ومنه ما يتوقف على سبب
كالمحسوسات والعاديات الحاصلة من القرائن كخجل الخجل ووجل الوجل والتواتر من هذا
النوع والمتوقف من الضروريات على سبب يكفي القطع فيه بعدم المشاركة في السبب
وتوقف العلم على النظر في بعضه لا يصيره نظريا بمعنى أن حصوله عن وسط معلوم
فإن قيل إن من شروط صحة التواتر أن يكون فيهم أهل الذلة والصغار لا زعيم لهم
يخون ويكذبهم ولا نسلم تحقق هذا الشرط بالنسبة إلى دعواكم وهذا الشرط
ذكره اليهود وهو بالعكس أولى لعدم خوفهم وحاجتهم إلى التواطؤ قلنا
ما ذكروه باطل فإنا نعلم وجود البلاد النائية مع عدم ذلك ويلزمهم أن لا يحصل العلم

نقلوا

نقلوا من دينهم بالتواتر فبطل دعواهم بالكلية فإن قيل ما دليلكم على تحديه وتعجيزه
لا سيما بالدعاء الى المعارضة ونفي ان نقلنا ما الذي يلزم ان يكون ما يتلوه من القرءان ويدعوا
الخلق الى العمل بمضمنه كان من غير تحد ولا دعوى نبوة ولا رسالة وقلنا تحملوا على
عن ما يخل بسوا انبيا يرمون الى مثل ذلك واجاب الامام عنه بانه تحدى به عليه
الصلاة والسلام بالقرءان ودعواه النبوة والرسالة معلوم ايضا بالنقل المتواتر فانه
لم يزل من اول الامر الى ان مر به من عام اختصاصه وقد دل على ذلك اي من كتاب الله قوله
لئن اجتمعت الانس والجن الاية وقوله فاتوا بسورة فاتوا بعشر سور فان
قيل لا بعد تعدد اختلاف في حد الاتيان بما عجزوا عنه لا يبلغ مبلغ
الاعجاز فلا يمتنع تعدد اختلافها واجاب الامام بانه مما نقل في القرءان ولا
ونقله متواتر والشك في ذلك يفضي الى الشك في جملته وما ذكره ينعكس عليهم
في دعوى نبوة موسى وتحديه بالعصى وابن [illegible] والعلم بتحديه بذلك دون انقلاب
العصى اقتضى عدم [illegible] وما [illegible] فبقي ذلك عليهم لا يمتنع [illegible] من
من النقل المتواتر فإن قيل لا نسلم ان القرءان ما عورض ولكنه معارضته
واجيب لا بأن العادة تأبى اخفاء ذلك فانه امر عظيم والخطب
الجسيم لا يقبل الكتمان من الخلق الكثير مع توفر الدواعي لنقله وهو كدعوى خليفة
بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم لابي بكر رضي الله عنه وكيف يخفى معارضته بكلمة
ولا يخفى معارضته بما نقل من سخف مسيلمة الكذاب وهذا السؤال ان كان من يعترف
بنبوة نبي انعكس عليه ما اورده في معجزات نبيه فلما لليهود ولم ينقل ان
موسى الكليم عورض [illegible] ثم انعكس [illegible] فان قيل
لم تنكرون على من زعم ان العرب ما نكلت عن معارضة القرءان عجزا وانما كان لقلة
مبالاتهم واجاب الامام بان العرب كانت تتشمر لمعارضة الركيك من الشعر

فكيف تستنكف عن معارضته مع توفر القدرة دفاعا لذلك ثم نعلم ان القرآن لا تنحط
بلاغته عن شعر شاعر ولا نثر ناثر فكيف تقطع العادة بالرجوع الى المحاربة والتي الى سفك
الدماء وسلب الاموال وسبي الحرم ولا دافع القدرة على الاتيان بسورة من القرآن
من جاء به منذ وبعد واوضح الباب ومن الشهور ما نقل عن الوليد بن المغيرة انه اكب برهة
من الزمان على الاتيان بمثله حتى قال الناس يكون صاحب دينه ثم قال قد سمعت خطب
الخطباء وشعر الشعراء وليس هذا منه بل هو كلام اهله مشرق واعلاه مثمر والله انه
يعلو ولا يعلى عليه ثم استقر رايه على انه سحر فانزل الله عز وجل حقه انه فكر
وقدر الى قوله ان هذا الا سحر يؤثر وسمع اعرابي قارئا يقرا فاصدع بما تؤمر فسجد
وقال سجدت لفصاحته فان قيل المانع ان يقال ان العرب انما امتنعت عن معا
رضته لمكان الخوف من المحاربة والانتصار والكر بالسيف قلنا لو كان ذلك مانعا
لمنعهم من الحرب والسب ثم تنتقل حاربهم الامر الى المحاربة فان قيل لو سلم الخصم
جريا ظهور العجز من اهل البلاغة فلا وجه لظهور الاعجاز بالنسبة الى غيرهم قلنا
عجزهم بعجز اهل الصنعة دليل على عجز غيرهم كما تقرر فان قيل
فاوضحوا وجه الاعجاز في القرآن وبينوا الفرق الحكمي منه قلنا ها هنا مسالتان
المسالة الاولى قال الامام المرضي عندنا ان الاعجاز باجتماع الجزالة والاسلوب الخارج
المخالف لاساليب كلام العرب والفصاحة قيل انها عبارة عن دلالة الالفاظ على المعنى
بشرط ايضاح الغرض منه والجزالة عبارة عن دلالته على معناه بشرط قلة حروفه
وتناسب مخارجها والنظم عبارة عن ترتيب الالفاظ بعضها على بعض ثم الحسن فيه
بتقريب تناسب الكلمات اوزانها وتقارب معاني الدلالة على المعاني وذلك انواع
واصناف والبلاغة عبارة عن اجتماع هذه الامور الثلاثة في الكلام ثم اسلوب
القرآن خارج عن اساليب نظم العرب ونثرها وخطبها وشعرها فان الشعر موزون

مقفى

معقود بقافية والقرآن مبسوط غير معقود بقافية وهو اعصى على الناظم
فاذا ابهمت تعيين حد الاسلوب فعلى انا لا نسلم ان القرآن معجز باجتماع الامرين النظم والاسلوب
سلوب الغريب الذي جاء به وقد رد ذلك بان الوصف الذي الزمه المحققة معجز لم نعرف سورا
مثلا اذ لو فرض انه قابل اذا قوبل القرآن بخطب العرب ونثرها واشعارها لم يحكه كل
البلغاء وللشيخ العصمة من بين ذلك القرآن لحكاها بينا قد وقعا بالاوجه والاذعنا
بالاعجاز في الاسلوب المحض لم يعترض بعض نظم ركيك على نظم القرآن كلمات ترهات
مسيلمة الكذاب حيث قال الفيل ما الفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم
طويل وكقوله انا اعطيناك الجماهر فصل لربك وجاهر ان مبغضك رجل فاجر تتبرا منه الا
سماع لركاكته وسماجته وهذا اختيار وقال التلمساني ونحن نقول ان الخلاف
انما يتجه في وجه اعجاز القرآن على مراتب فقال بعض المعتزلة اعجازه النظم وحده ورد بان
كلمات مسيلمة الكذاب على ذلك وقال اخرون اعجازه الفصاحة والبلاغة والجزالة
والمعنى في هذا انه نقض لامل الحرمين بانا لا نعرف سورا قبلا ان يكون كلام بعض الفصحاء
لا يحكيه لحكاها بينا قد صح بلا وجه فيحمل انه ان بمثل القرآن وليس كذلك
لان التحدي وقع بسورة وهي مشتملة على البلاغة والنظم بلا ريب منهما فان
الشاعر المفلق اذا اراد قصيدة فصيحة لا يكون له ان ينشر معارضتها ولو كان في العلم
حتى مثله وان اتى احد بمثل قصيدة نسبة الوزن ولم ياتي بعينه مثل قصيدة لم يات
بمثلها فلا بد في المعارضة من ان ياتي بوزن مثل وزنه في النظم والبلاغة وهذا
هو المختار عند الائمة والمختص ان اعجازه بالوجهين وقد اتقع العجز بالصرب
عن معارضته فانا النكال كان العرب تنطق بمثله قبل بعثته عليه الصلاة والسلام
فلما بعث سلبوا هذه القدرة واحتج القائلون بالصرفة بانا نقطع ان فصحاء العرب
كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات السورة ومركباتها القصيرة مثل الحمد لله ومثل

ورب العالمين وهذا الى الآخر فيكونون قادرين على الاتيان بسورة لولا ان الله صر
فهم اي صرف هممهم اما بسلب قدرتهم على المعارضة او بسلب دواعيهم او بسلب العلوم
التي لا بد منها في الاتيان بمثل القرآن اي بمعنى انها ليست حاصلة لهم او كانت فازالها
وهذا الاخير هو المختار عند المرتضى من الشيعة وتحقيقه انه كان عندهم العلم بنظم
القرآن والعلم بانه كيف يؤلف كلام يساويه او يدانيه والمعتاد ان من كان عنده هذان
العلمان يتمكن من الاتيان بالمثل الا انهم كلما حاولوا ذلك ازال الله عن قلوبهم تلك
العلوم ورد بانهم [illegible] وهذه هي بعينها شبهة من يقدح في
الاجماع والخبر المتواتر ويوضح ذلك لكان كل واحد من احاد العرب قادرا على الاتيان
بمثل قصائد مثل امرئ القيس واضرابه ولكان كل واحد منا قادرا على مثل ما
نقدر عليه العجم الا انا قادرون على مفردات تلك القصائد اقول قوله كانوا قادرين
على التكلم بمثله فهذا ليس بصحيح اذ لو كان كذلك لما استعظموا القرآن ونظمه وتعجبوا
بفصاحته وبلاغته ولو وقع منهم شيء من مثله قبل ان يتحدى به النبي صلى الله عليه وسلم
واستدل ايضا بان الصحابة كانوا يتوقفون عند جمع القرآن الى شهادة الثقات وابن
مسعود تردد في الفاتحة والمعوذتين ولو كان لفصاحته لعرفوا ذلك دون تردد
واجيب بان ذلك للاحتياط والاحتراز عن الزيادة والنقص وان الاعجاز في كل سورة
ليس مما يظهر لكل احد ابتداء وقال في الاعجاز جملته قال ابن التلمساني ورد بان التحدي
وقع بسورة وقال في الاعجاز عدم تناقض آياته وتصديق بعضها بعضا ولا شك
ان ذلك دليل على انه من لدن حكيم عليم وانه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه
الا ان التحدي لم يقع بذلك وانما وقع بسورة ولا يتحقق فيها ذلك وقال بعضهم انما يسلم
كلام الحكمة من الاختلاف والتناقض وقال في الاعجاز اخباره عن الغيوب التي هي ما مضى
وما هو آت قال ابن التلمساني ولا ينكر ان هذا من اعظم الآيات الدالة على صدق النبي صلى الله

عليه وسلم

عليه وسلم ثانيا ان التحدي لم يقع بذلك بل بما يشتمل عليه جميع السُّوَر وقيل انّ الاعجاز
هو ابتكاره لفظا للعقول ولا نسلّم ان هذا وصفه لان التحدي لم يقع به وقيل وجه
الاعجاز لانه قديم غير مخلوق وذلك باطل لان هذا ايضا من صفة القديم الحروف وايضا التحدي
شرطها ان تكون بفعل واذا كان قديما فلا يكون معجزة والاجماع المسلمين انه معجزة وقال
قوم الاعجاز لانه عبارة عن الكلام القديم وردّ بانه لا يمتنع ان يعبّر عن الكلام القديم بكلام
غير معجز وقيل انّ وجه الاعجاز لاشتماله على دقائق العلوم ودقائق الحكم والاسرار وردّ
بان كلام الحكماء كثيرا ما يشتمل على العلوم والحكم فائدة سعد الدين يستدل على
بطلان الصرفة بوجوه اولها لان فصحاء العرب كانوا يتعجبون من فصاحته
وبلاغته وحسن نظمه ويرقصون عند سماع قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك
ويا سماء اقلعي وغيض الماء وقضي الامر واستوت على الجودي وقيل بعدا للقوم الظالمين
لذلك لا لعدم المعارضة مع سهولتها في نفسها الثاني انه لو قصد الاعجاز بالصرفة
لكان الانسب ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته لانه كلما كان انزل في البلاغة
وادخل في الركاكة كان عدم تيسّر المعارضة مثل القرآن ابلغ في خرق العادة الثالث
قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو
كان بعضهم لبعض ظهيرا فان ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير في مقام التحدي انما
يحسن فيما لا يكون مقدورا للبعض ويتوهم كونه مقدورا للكل فيقصد نفي
ذلك فان قيل لو كان القصد الى الاعجاز بالبلاغة لكان ينبغي ان يؤتى بجميعه في
اعلا الطبقات لكونه ابلغ في خرق العادة والجواب ان الله تعالى قادر على ان يأتي باخر
افصح مما اتى به وابلغ وان بعض الايات في باب البلاغة اعلا وارفع كقوله تعالى وقيل
يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي الاية بالنسبة الى سورة الكافرين قلت
هذا اوفى بالغرض وادخل بالمقصود [illegible]

صنعته ونهاية ميسوره مع ما هي فيه من الحذاقة في الصناعة الذين يأتون بها بواتر أو بتراء
اذ دون ما انتفاه واهون ما ابداه فصل ومعنى الاسلوب ان نظم القرآن مخالف لمعتاد
من اساليب كلام العرب اذ لم يعهد فيه كون الفاصلة على مثل يعلمون ويعملون
ويفعلون والمطلع على مثل يا ايها الناس يا ايها الرسل يا ايها الذين امنوا الحاقة ما الحاقة
وعم يتساءلون كون انشى فإن قلت ما وجه الفصاحة في قوله تعالى وقيل يا ارض
ابلعي ماءك الاية حتى فصحاء العرب روعهم لما سمعوا **قلت** ذكر بعضهم ان
فيها حكمة بديعة وهي ان السموات والارض وهذه الاجرام العظام لا خاطبها الله سبحانه
نعم جاءت بما يعقل ويفقه ارادته كانها من العقلاء المميزين وما ذاك الا لعظمته في الربوبية
فلا تعاضد لامره كل ما يريد وفيه من المعاني انه نودي بالكونها التي استعملها
وذا النداء على هذه الهادي الذي يشعر فيه معاني العظمة ويؤذن بانتهاء في المنادى
ولم يقل يا ارضي بالاضافة تحسبا للاضافة الدالة بالتشريف تفخيما للنعت ولم يقل
فابلعي الذي للاختصار احترازا عما في ظاهرها من تكليف الشبيه بما في
المناسب للمقام واختير لفظ الارض دون سائر اسمائها لكونه اخف وادور واختير
ابلعي على ابتلعي اختصارا وللمحسن لفظ التجانس بينه وبين اقلعي وورد قبل ماءك
بالافراد لدلالة الجمع على الاستكثار الذي يأباه مقام الكبرياء وهو الوجه في افراد
الارض والسماء ولم يذكر مفعول ابلعي لئلا يلزم ما ليس بمراد من ابتلاع الجبال والتلال
والبحار وغيرها نظرا للامر الذي هو مقام العظمة والكبرياء واذ بين المراد اختصر ما يلائم
مع اقلعي ولم يقل اقلعي عن ارسال الماء احترازا عن الحشو المستغنى عنه من حيث
الظاهر وهو الوجه في انه لم يقل ابلعي ماءك فبلعت وقيل يا سماء اقلعي فاقلعت واختير
غيض على غيض بالتشديد لكونه اخصر واختار وفي لفظ وقيل الماء دون ان يقال
ما ذكر بازاء السماء وكذا الامر دون ان يقال امر نوح اختصارا ثم لم يقل سوى تعني

أمن

إذ هي على نحو قيل وغيض وقضي في البناء للمفعول اختيارا لبناء الفعل بعدما مع السفينة
وقوله تعالى وهي تجري بهم في موج كالجبال مع قصد الاختصار وقيل بعدا للقوم الظالمين
دون ليبعد القوم طلبا للتأكيد مع الاختصار وهو نزول بعدا منزلة ليبعدوا بعدا مع
فائدة أخرى وهو استعمال اللام مع بعدا الدال على أن البعد حق لهم ثم أطلق الظلم ليتناول
كل من ظلم نفسه وظلمهم أنفسهم بتكذيبهم الرسل جزاء هذا من النظر إلى كل كلمة من
كلماته وباعتبار الجمل فقدم النداء على الأمر جريا على مقتضى اللازم فيمن كان مأمورا
حقيقة ليتمكن الأمر الوارد عقيبه في نفس المنادى ثم قدم أمر الأرض على أمر السماء لابتداء
الطوفان منها ونزوله لذلك في القصة منزلة الأصل ثم قيل وغيض الماء لاتصاله
بقصة الماء ثم اتبعه ما هو المقصود وهو قوله وقضي الأمر أي أنجز الموعود من هلاك
الكفرة وإنجاء نوح ومن معه في السفينة ثم اتبعه حديث السفينة ثم ختم القصة
بما ختمت ومن جهة الفصاحة فالفصاحة من جهتين معنوية ولفظية فالمعنوية
فهي ما ترى من نظم المعاني المطابقة اللطيفة وتأديتها ملخصة مبينة لا تعقيد فيها
يعثر الفكر في طلب المراد ولا التواء يشيك الطريق إلى المرتاد بل إذا جربتها تسمعها في
معانيها ومعانيها تسابق ألفاظها واللفظية كما ترى عربية مستعملة جارية على
قوانين سليمة من التنافر بعيدة من البشاعة عذبة على العذبات كالماء في السلاسة
والعسل في الحلاوة وكالنسيم في الرقة وبالله الذي فتبارك الله أحسن الخالقين
من جزاوئها برقصة ... انتهى فصل الرجعة وقول الشاطبي
• مما لا يطاق فهي تعيين كلفته • وجائز وقوع بحلة الأشياء •
واعلم أنه فرق بين تكليف ما لا يطاق والتزام ما لا يطاق بين الانفكاك والامتثال كتكليف
البشر خلق الأجسام والثاني كقول إبراهيم عليه الصلاة والسلام فأت بها من المغرب
والمعجزة ... ما لا يطاق للعصيان لا الانفكاك والامتثال والثاني بالعكس وواضح أن

ونقد الصفا البيب ... بعلم ... ولا الموالي ... ومن ... العلم ... لا ... أعلم

معجز في بشر من المعارضة انما هو ملوم لابطال الحجاج لا العصيان به ولو موذلك
البيت بقوله . لا يلزم المرء رزقا ما ابغي بسعه . لا ما ابغاه وشيما هو انكسرا
لاستقلاله، فصل الى ابن التلمساني واذ رد اهل الزيغ والضلال على ما ذكرنا، سنوا
لنا احدهما انا نعقل بقولكم ان القرآن معجز انعنون به المقرو والمكتوب وهو قديم
عندكم والقديم لا يكون معجزا او تعنون به القراءة وهي عندكم فعل العباد وكسبه فلا
يكون معجزا ايضا فان المعجز لا بد ان يكون فعلا لله تعالى لا يقال ان الرب تعالى يخلقه من
غير كسب للنبي لانا نقول هل يخلقه في لسان النبي ومن المعلوم ان الحروف
النظامية بلسانه ومخارج حروفه مقدورة له والمعجز لا يكون مقدورا لغير الله تعالى او
يخلقه في محل اخر غير لسان النبي من لوح او قلب ملك او نبي والمعجز اذا لم يدرك
المبعوث لا لما انطق به النبي فاعرف معجزة لم نسمعه وما سمعنا، فليس بمعجز السؤال
الثاني انكم زعمتم ان وجه الاعجاز فصاحته وجزالته ونظمه ثم اختلفتم على ما نقلتم
بعضكم انه النظم فقط بعضهم انكر كون الفصاحة والجزالة فيه معجزا ومنهم الفصا
حة والبلاغة بعضهم انكر كون النظم معجزا ومنهم الصرف بعضهم انكر كون الوجهين
المذكورين معجزين ومنهم الغيبي الصرف فمنهم انكر الصرف وجوه المعجزة ان تكون كلها
للكل ادراك بسبب انه في ذلك البتة **اجاب** عن الاول فقال نقول قولكم
ان عنيتم المقرو والمكتوب وهو عندنا قديم والقديم لا يكون معجزا قلنا لا نمنع ذلك
وقولكم ان عنيتم بالقرآن القراءة فهي عندكم فعل العباد وكسبه فلا يكون معجزا
قلنا ما المانع ان يخلق الله تعالى تلك الحروف المنظومة في لسان النبي من غير
ان يكون له قدرة عليه ويظهر الاعجاز في نظمه المخصوص وما المانع ان يخلق الله
تعالى في نفس النبي كلاما منظوما يترجم عنه بلسانه ويكون ذلك لسانه مقدورا
له لا كون المعجز ما اشتمل عليه جنانه وما المانع ان يخلق الله ذلك في قلب الملك وفي

لسانه

لسانه فيبلغه الى قلب النبي وحيا ويعبر عنه النبي بلسانه وما المانع ان يخلق
الله خلق هذه الكلمات والعبارات المنظومة في اللوح المحفوظ وينزل به جبريل
فيقرؤه على النبي صلى الله عليه وسلم فيسمعه منه كما نسمعه نحن من النبي صلى الله عليه
وسلم فيكون المعجز هو الكلام المنظوم وجبريل مظهر للنبي صلى الله عليه وسلم والنبي
مظهر لنا وانما الاتي لنا دليل صدقه وان كان موجودا قبل ذلك كما خلق الله الناقة
من الصخرة واظهرها معجزة عند طلب النبوة فكانت اية دالة على نبوته وهذا اقرب
الوجوه وما بين التشبيه وهي دقيقة وهي انا اذا اردنا سماع الشاعر فهمنا كيف
من انفسنا قدرة على التلفظ به وما نحس من انفسنا قدرة على نظم مثل ذلك
فيكون المعجز من حيث انا سمعناه وحفظناه مقدورا لنا والنظم الذي هو غير مقدور
لنا انتهى فصل ابن عرفة في تفسيره كيفية تلقي القرآن عن اهل الحق قلت انظر
هذا مع كلام القرافي والبيضاوي عفا الله عنا وعنه قلت قال ابن عرفة في سنة
العلم في الارشاد معنى انزال القرآن ادراك جبريل كلامه تعالى فوق سبع سماوات
ثم نزوله للارض وافهامه للرسول عليه السلام ما فهمه ق واجاب الامين
عن قولهم ما علم النبي بان الذي القي اليه الوحي ملك وجعل يعلمه ذلك بانه معجزة او علم ضروري
يخلقه الله له انتهى وتقدم الجواب عن هذا من كلام امام الحرمين ق رأيت ما لابي العباس
احمد زروق فيما علق على البخاري ان الشيخ ابا محمد بن ابي زيد في نوادره عن عبيدة الحق الذي
ادركه انه انزل القرآن على قلبه اولا وكان يتوهم من التلفظ به الى ان نزل به في الالوا
نع ودليله قوله تعالى لا تحرك به لسانك لتعجل به اذ لا يحرك به لسانه عجلة بالشيء
يسبق علمه به وهذا نحو بعض ما تقدم قلت اجاب الشيخ شرف الدين عن السؤال
الثاني بقال من العلوم ان اعجاز القرآن بان كلام العرب في مجاوراته ومراسلاته
وخطبه واشعاره ما بفصاحته وجزالته ونظمه المخصوص عن معارضته اولا واخرا

> اعلم وسيأتي من التشبيه على دقيقة وهي انه

وربما كانوا يعارضونه بما عندهم من الكلام والقرآن معجز من جهة البلاغة التي هي عبارة
عن مجموع الأمور الثلاثة المذكورة والعرب قد أحسّت أن القرآن خارج عن جنس كلا
مهم ومن له أدنى معرفة بالعربية وأقل نظر في وجوه الإعجاز من البلغاء يعرف وجه الإعجاز
على قدر مراتبهم في البلاغة ومن كان أوفى كانت معرفته بذلك أتم ولا اختلاف في
وجوه الإعجاز مع تحقق الجمع فيه لأنه من وجه الإعجاز ولو اجتمع عند عالم بوجوه علمه
بوجوه الكلم والمعاني التي يقع فيه لكانت معرفته بذلك أتم ولو نظر إلى ذلك العالم
بوجوه السياسة العامة وبعادات الخاصة والأشكال الأخلاق والتي عن
دفع الأبعاد والحض على معالي الشيم لكانت معرفته به أتم وعرف ذلك درجات القرآ
ن في العلم والله أعلم فإن قال قائل ما وجه البلاغة في القرآن وما
وجه خروج نظمه من جميع ضروب الكلام قلت أما وجه البلاغة فلا خفاء بها وأما البلا
غة فهي التعبير عن معنى يسير بلفظ شريف فإنه يغني عن المقصود من معنى من كلا
م الكلام الجزل والمنحى العظيم ثم البلاغة تتفاوت فمنها ما في جوامع الكلم
الدالة على المعاني الكثيرة بالألفاظ الوجيزة وهذا القدر يوجد في القرآن كثيرة
ومنها إيراد من قصص الأولين والآخرين بالألفاظ التي في سطر أو آية كقوله عز وجل
فكلا أخذنا بذنبه فمنهم من أرسلنا عليه حاصبا ومنهم من أخذته الصيحة ومنهم من
خسفنا به الأرض ومنهم من أغرقنا فانظر ما تضمن هذه الآية مع لطيف نظمها
من الأنباء عن عظم القدرة واستيلاء الربوبية والاستغناء عن الكثير وسا
ئر الموانع ونحو ذلك باستعلائها على العلو عن كل مربوب ومنها ما دل
عليه قوله تعالى في قصة أمر السفينة وإجرائها وإهلاك الكفرة واستقرارها
ونوجا أمر التسليم على الأرض والسماء بقوله عز وجل وقال اركبوا فيها بسم الله مجريها
إلى قوله وقيل بعدا للقوم الظالمين ومنها ذكر القصص في غير إخلال عن الكلام

الجزيل

الذين هم مصاقع البلغاء يجعلوا كلامهم مثله بل ليس أحد بإمكانه أن يأتوا بمثله ولو أن ذلك
أمكن كلامهم ولتراخى درجة البلاغة والقرآن مشتمل على القصة الواحدة بألفاظ
لبعض المختلفة وكل حكاية تشتمل على نوع من الغرابة من أسباب البلاغة والإعجاز أخرى
ومما يعرف من بلاغته ضرب الأمثال وحذف الأجوبة لغرض إشعار الكلام بها كقوله
عز وجل ولو أن قرآنا سيرت به الجبال أو قطعت به الأرض أو كلم به الموتى وأمثال هذا
كثير ومن أركان البلاغة حسن تقطيع الكلام ومقاطعه وأوائله وفواصله ولا يخفى
ذلك في الكتاب العزيز على من شم رائحة من علم البديع وقد صنف أهل البلاغة في ذلك
كتبا مطولة تشفي الغليل لمن أراد التفصيل فليقف عليه مع اشتماله على غير ذلك
من وجوه الإعجاز وهو الإنباء عن قصص الأولين على حسب ما أتى في كتب الأحبار عن
أنبيائه ولم يكن عليه الصلاة والسلام ممن عانى تعلمها ولا دارس تلقي الكتب ولا أنشأ
بين ظهور العرب ولم يعهد له خرجات يتوقع بين مثله دراسة وكان ذلك أدل دليل على
صدقه وقد أشار الله تعالى إلى ذلك في كتابه بقوله وما كنت تتلو من قبله من كتاب
ولا تخطه بيمينك إذا لارتاب المبطلون ويلحق بهذا الوجه ما تطابق عليه الكتب
من توحيد الله تعالى في الكتاب العزيز ومن ذكر صفات كماله وجلاله وتنزيهه عن النقائص
ومما اشتمل عليه القرآن أيضا من غيوب تتعلق بالاستقبال كقوله تعالى
قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان
بعضهم لبعض ظهيرا وقوله فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا وقوله تعالى لتدخلن المسجد
الحرام إن شاء الله آمنين وقوله تعالى الم غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم
سيغلبون في بضع سنين وقوله وعدكم الله مغانم كثيرة تأخذونها وقوله وعد
الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات الآية وقوله ستدعون إلى قوم أولي بأس شديد
قيل الأعراب للمنافقين بغيره ودعاهم أبو بكر رضي الله عنه إلى قتال بني حنيفة وقيل دعاهم عمر

رضي الله عنه إلى قتال الفرس ومن إعجازه بقاؤه محفوظا دون سائر الكتب من غير تحريف
ولا تبديل كما قال تعالى إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون ومن إعجازه تيسيره للذكر
كما قال تعالى ولقد يسرنا القرآن للذكر ومن إعجازه استعلاؤه على النفوس وقوله تعالى
سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب سيهزم الجمع ويولون الدبر ليظهره على الدين كله
إن الذي فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد وأما المسألة الثانية وهي قدر المعجز
فمذهب بعض المعتزلة أن المعجز جملته لقوله تعالى فليأتوا بحديث مثله وهذا ضعيف
لقوله تعالى فأتوا بسورة مثله وقال بعض أصحابنا لا بد من سورة كالبقرة أو يونس أو هود
لأن غيرها من السور فهي محتملة على التنجيم وهو ضعيف إطلاقا لإطلاق سورة
وتنكيرها وورود ما في السورة لا يشعر بالتحديد بنفس السورة ولا بمثلها وقال
الجمهور من أصحابنا يقع بأقل سورة كأقصر سورة الكوثر قال الإمام وابن ارتضاه العلامة في
كتاب العنقود وارتضاه أبو إسحاق أن الإعجاز إنما يتعلق بقدر ما من الكلام بحيث
يتبين فيه تفاضل قوى البلاغة وهو ما يتبين في أقل من السور بعض القرآن
وعدا ما يتخلص في وقوله وإنما يجاريه مثله لا المتعارف بين أهل اللغة والدراية
بالبلاغة والنظم وإن لرسول الله صلى الله عليه وسلم آيات ومعجزات سوى
القرآن كانشقاق القمر وتسبيح الحصا وإنطاق العجماء ونبع الماء من بين الأصابع وكالنور
الذي ينتقل من آبائه وكونه ولد مختونا مسرورا واضعا إحدى يديه على عينيه
والأخرى على سوأته وخاتم النبوة بين كتفيه وكون الغمامة تظله وسائر ما
عن الوصف ورؤيته من خلفه كما يرى من قدام وكاجتماع الغاية القصوى من
الصدق والأمانة والعفاف والشجاعة والفصاحة والسماحة والزهد والتواضع
لأهل المسكنة والشفقة على الأمة والمثابرة على منصب الرسالة والمواظبة
على مكارم الأخلاق وبلوغه النهاية في العلوم والمعارف الإلهية وتدبير المصالح

الدينية والدنيوية واستجابة الدعوة كدعائه لابن عباس بقوله اللهم فقهه في
الدين فصار إمام المفسرين ودعائه على عتبة ابن أبي لهب بقوله اللهم سلط عليه كلبا
من كلابك فافترسه الأسد وعلى علي بقوله اللهم اشفه وكنت دعا لي واجعلها
عليهم سنين كسني يوسف فمنع الله عنهم القطر سنين ودعا على نوفل من الكفار
حين خرج من الغار بقوله يا رب خذه فساخت قوائم فرسه وخرور الأوثان ليلة
ولادته وسقوط شرف قصور الأكاسرة وإطفاء نار المجوس وانقلاع الشجر وتعظيم
الحجر ونبوع الماء إلى أن روي الجنود ودوابهم من شراط بعد وشبع الخلق الكثير من
طعام اليسير وحنين الجذع في مسجد المدينة حين انتقل منه إلى المنبر وشكاية النوق
من أصحابها وشهادة الشاة المشوية يوم خيبر بأنها مسمومة ودر الضرع من الشاة
اليابسة الجرباء بأن مسح عليها من البركة عليها وخطاب الذئب ووهب ابن أوس
بقوله أتعجب من أخذ شاة وهذا محمد يدعو إلى الحق فلا تجيبونه وكقوله لعلي إنك
تقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين ولعمار تقتلك الفئة
الباغية وقوله عليه الصلاة والسلام الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكا
عضوضا أي يعض عليه بالأنياب وكانت أيام الخلفاء هذا القدر وقوله زويت لي
الأرض فأريت مشارقها ومغاربها وسيبلغ ملك أمتي ما زوي لي منها وكإخباره بهلاك
كسرى وقيصر وزوال ملكهما وإنفاق كنوزهما في سبيل الله [illegible] وقوله عليه
الصلاة والسلام اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر وقوله عليه الصلاة والسلام للعباس
يوم أسر يوم بدر افد نفسك وابن أخيك عقيل ابن أبي طالب وعجز العباس نفسه عن
الفداء بأن لا مال له الذي وضعته بمكة عند أم الفضل ليس معكما أحد وقلت إن أصبت في سفري
الله كذا وللفضل كذا فقال العباس ما علم أحد غيري والذي بعثك بالحق إنك لرسول الله
وأسلم هو وعقيل وكإخباره صلى الله عليه وسلم عن موت النجاشي وخرج بهم إلى المصلى وكبر

بهم ويوم تكسيره ثم بان بعض الاخبار انه مات في ذلك اليوم وكذا اخباره صلى الله عليه
وسلم بما عرض فقال ينزل ناس من امتي بغائط يسمونه البصرة عند نهر يقال له دجلة
يكون عليه جسر ويكثر اهلها ويكون من امصار المسلمين فاذا كان اخر الزمان جاء بنو
قنطوراء عراض الوجوه صغار الاعين حتى ينزلوا على شط النهر فيتفرق اهلها ثلاث فرق
فرقة ياخذون اذناب البقر والبرية وهلكوا وفرقة ياخذون لانفسهم وكفروا وفرقة يجعلون
ذراريهم وراء ظهورهم ويقاتلونهم وهم الشهداء وكان كما اخبر فان المراد بذلك المغل
حين بغداد دخل اغارة بنو قنطوراء ومن بعدهم اهل بغداد في تلك المقاتلة ثلاثا ثلاثا كما ذكر
رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذا اخباره صلى الله عليه وسلم عن نار بصرى وهي مدينة
بالشام حماها الله عن الافات فان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تقوم الساعة حتى
تخرج نار من ارض الحجاز تضيء اعناق الابل ببصرى وكان كما اخبر فانه نقل عن الثقات ان نارا
خرجت في ارض الحجاز سنة اربع وخمسين وستمائة وقد اضاءت ضياءها اعناق الابل رئيت
من بصرى هذا ونحوه من الامور اخباره عن سائر الامور الغيبية المستقبلة والماضية تعرف
بالشمائل ثم اليه ومن معجزاته ما تقدم من حنين الجذع وانين الصبي وصاح حتى كاد ان ينشق
فنزل رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخذه وضمه اليه فجعل يئن انين الصبي حين
يسكت حتى استقر ومما تقدم من شكاية الثور من كثرة العمل وقلة العلف
قال يعلى بن مرة الثقفي رايت من رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة اشياء
بينما نحن نسير معه اذ مررنا ببعير يسنى عليه فلما راه البعير جرجر فوضع جرانه
فوقف النبي صلى الله عليه وسلم فقال اين صاحب هذا البعير فجاء فقال بعنيه
فقال نهبه لك يا رسول الله فانه لاهل بيت ما لهم معيشة غيره فقال اما اذ ذكرت هذا من
امره فانه شكى كثرة العمل وقلة العلف فاحسنوا اليه فخرج البعير يحن
وجران البعير مقدم عنقه قال التفتازاني بعد ذكر جملة من خوارق الاسباب فتنتفي

عن الكرامات

من الكرامات بدعوى النبوة وبطهارة النفس وطلب الكمال وترك المراجعة الى احوال الكواكب والنظر فيها لانها تتميز عن الكهانة والسحر والنجوم وامثال ذلك انتهى

قال ابن التلمساني في [illegible] يستدل ان بعض الامور وان كانت احادا ودون كثيرة ومن جمع البيهقي منه خمسة مجلدات على ما قال الحافظ ويجمع من ثلاثة اوجه الاول ان مجموع هذه القضايا وان اختلفت في متعلقها قدر مشترك وهو خرق العادة كشجاعة علي وجود حاتم فان الوقائع احادها ولكن تفيد في الجملة الثاني ان العادة تحيل كذب جملتها بل لابد من صدق بعضها الثالث ان كل واحد منها رواه جماعة الوقائع [illegible] بمشاهدة الواقعة من غيرهم ولم يكذبوه [illegible] المتتابعة والعادة تحيل السكوت في مثل ذلك على الكذب ويلحق بهذا النوع من آياته حجب الشياطين من استراق السمع ورميهم بالشهب ومن جملة البشارات كالهواتف التي هتفت به قبل بعثته واخبار الاحبار قبل مبعثه وكاستنارة البيت عند خروجه من بطن امه ورؤية امه النور حتى انها رأت قصور بصرى من ارض الشام وسمعت اصوات الملائكة ودنت منها نجوم السماء حتى انها لتكاد تقع عليها ثم سمعوا هاتفا على جبل الحجون يقول: فاقسم ما انثى من الناس انجبت، ولا ولدت انثى من الناس واحده

كما ولدت زهرية ذات مفخر • مجنبة لؤم القبائل ماجده

وهتف آخر على ابي قبيس

يا ساكني البطحاء لا تغلطوا • وميزوا الامر بعقل مضي

ان بني زهرة من سركم • في غابر الدهر وعند البدي

واحدة منكم فهاتوا لنا • فيما مضى للناس او قد بقي

واحدة من غيركم مثلها • جنينها مثل النبي التقي

وكخبر بحيرى الراهب مع ركب قريش واعترافه ببعض امر الدين وقول المجربين

عجمية ومنها أن قالوا فيه كلمات غير عربية كالإستبرق والسجيل والقسطاس والمقاليد
فكيف يدعى أنه عربي مبين ورد بأن ذلك من توافق اللغتين أو المراد أنه عربي النظم والتر
كيب أو الكل عربي على سبيل التغليب ومنها أن قالوا إن فيه خطأ من جهة الإعراب
مثل إن هذان لساحران إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى ولاكن الرا
سخون في العلم منهم والمؤمنون إلى والمقيمين الصلاة ورد بأن ذلك صواب على ما بين في علم
الإعراب أما إن هذان فهي لغة في المثنى بالألف على كل حال الرفع والنصب والجر وفي
كلامهم ضربته على يداه وقال الشاعر واطرق إطراق الشجاع ولو رأى •
مساغا لناباه الشجاع لصمما وقال قد بلغا في المجد غايتاها •
وهذا أجود الوجوه وثم وجوه أخر وأما قوله والصابئون فرفعه بالابتداء وخبره محذوف
أحدهما على أنه على التقديم والتأخير أي إن الذين آمنوا والذين هادوا من آمن بالله واليوم
الآخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون والصابئون كذلك وقال الكسائي
إن الحرف الثاني والصابئون مبتدأ ومن آمن إلى الآخر خبر عنه وإن الذين آمنوا
حذف خبره لدلالة هذا أي من آمن وعمل صالحا إلخ وأما قوله والمقيمين الصلاة فقيل هو
معطوف على ما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالمقيمين الصلاة والمراد بهم الأنبياء
وقيل هو منصوب على المدح أي أمدح المقيمين الصلاة ويكون اعتراضا بين المعطوف والمعطوف
عليه ومنها أن قالوا فيه ما يكذبه حيث أخبر أنه لا يستطيع بمثله الإنس والجن
ولا بأن بمثل سورة وأقل سورة ثلاث آيات ثم حكى عن موسى ما أتى به بأزيد من
أقصر منه مقدار إحدى عشرة آية وهي قوله رب اشرح لي صدري ويسر لي أمري إلى قوله
إنك كنت بنا بصيرا ورد بأن المحكي لا يلزم أن يكون مثل النظم بعينه على أن المختار عند البعض
أن التحدي بسورة من الطوال أو عشر من الأوساط ومنها أن فيه متشابها يتمسك
به أهل الغواية كالمجسمة في قوله على العرش استوى ورد بأنه ليس المتمسك به إلا للنظر

والاجتهاد

ورد باجتهاد في طلب المراد او لعوارض تقتضي بالرجوع الى الراسخين في العلم ومنها
ان فيه عيب التكرار كاعادة قصة فرعون في عدة مواضع وكاعادة فباي آلاء ربكما
تكذبان وويل يومئذ للمكذبين ورد بانه ربما يكون من محاسن الكلام على ما يعرفه
علماء البيان فيما وقع منه في القرآن ومنها قوله ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه
اختلافا كثيرا وانت تجد فيه الاختلاف المسموع من اصحاب القراءات المتواترة على انه عمّ
البلا ورد بان الاختلاف المنفي هو التفاوت في مراتب الفصاحة والبلاغة بحيث
يكون بعضه قاصرا عن مرتبة الاعجاز ومنها ان تقرير النظم فاسد من اصله لانه
استدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم وما قلنا نقول لا بل هو مبني على ان كلمة
لو في اللغة تفيد انتفاء الجزاء لانتفاء الشرط يعني عدم وجدان الاختلاف فيه
بسبب انه ليس من عند غير الله واما اذا حملت كلمة لو على ما هو المختار الاستدلال
كما في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فهو استدلال بانتفاء اللازم على
انتفاء الملزوم اي لكن لم يوجد فيه الاختلاف فلم يكن من عند غير الله ومنها ان فيه
التناقض كقوله فيومئذ لا يسأل عن ذنبه انس ولا جان مع قوله فوربك لنسألنهم
اجمعين عما كانوا يعملون وكقوله ليس لهم طعام الا من ضريع وقوله ولا طعام الا من
غسلين لا ياكله الا الخاطئون ورد بمنع شرائط التناقض فلعل ما قيل في الجمع بين
لا يسأل ولنسألنهم ان المراد بنفي السؤال الذي هو سؤال الاستعلام لانه تعالى عالم
الغيوب وثبوت السؤال الذي بمعنى التوبيخ وامر ما قيل في الجمع بين الآيتين الاخريين
على ان الغسلين صديد اهل النار وما يجري من جراحاتهم والضريع نبت لا يرعاه دواب
لثوى فيه او نبت فيها ان الغسلين طعام لقوم لا ياكلون غيره والضريع طعام
لقوم آخرين لا ياكلون غيره واما ما قيل ان الضريع والغسلين شيء واحد او الصديد
الغسلين نوع من الضريع فلا اشكال حينئذ ومنها ان قال الكعبي انه ان فيه

الذكر كقوله تعالى ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم للتعظيم بأن
أمرنا بالسجود لمن يكون من خلقنا وتصويرنا وقد يراد بالمراد خلق أبينا آدم عليه السلام
وتصويره ولذلك كان اعطاء الخطاب لنا إنما ذاك لأنه جعل بمنزلة خلقه وتصويره كأنه خلق
لنا وتصوير لنا بعد وقيل إنه نعمة علينا إذ شرفنا بإسجاد الملائكة الكرام لأبينا وتشريف
الأب تشريف للولد وقيل المراد بالخلق والتصوير السابق على الأمر بالسجود
خلق ذريته وتصويرهم أولا حين أخرجوا من ظهر آدم كالذر إذ قد ثبت أنه بعد
إخراجهم من ظهره وتصويرهم حينئذ أمر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام فطابق
الآية على كلامهم ومنها أن قالوا إن فيه الشعر من كل شيء ومن قال وما
علمناه الشعر وما ينبغي له ثم التقويل فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ومن الترغيب
وامنع العالم بالجنة ومن التبسيط ليقضي الله أمرا كان مفعولا ومن الزواجر
ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين ومن الكامل والله يهدي من
يشاء إلى صراط مستقيم ومن التعزيز تالله لقد آثرك الله علينا ومن الرجز وما أنت
علينا [illegible] كلا إنه [illegible] تنزيلا ومن [illegible] وجعلنا من كل [illegible] ومن [illegible]
ومن التسخير [illegible] فإنما [illegible] ومن الاستدراج إنا خلقنا الإنسان من نطفة
ومن التخفيف أرأيت الذي يكذب بالدين فذلك الذي يدع اليتيم ومن المضارع يوم التناد
يوم تولون مدبرين ومن المقتضى في قلوبهم مرض ومن الحنث المطوعين من المؤمنين
في الصدقات ومن المتعارف والذين لا يجدون إلا جهدهم [illegible] **ورد** بأن البعض على هذه
الأقوال لا يكفي بل لا بد من الفصل إلى وزن الشعر وعن البعض لا بد من التعقيب
على أن في كثير مما ذكر نوع تغيير ويوسع في التغليب فيه واسع **قلت**
وذكر أمثلة كثيرة للتمثيل البطامني هذا القبيل قوله تعالى ومن تزكى فإنما يتزكى لنفسه
وقد ضمنه بعض الشعراء فقال [illegible] كل يوم بنفسه • وغيرا مثل أمسه •

ومن تزكى

من تركني وأخذت بيتي كمن لم يفسه او عن ومن ذلك قوله تعالى سبحان الذي سخر لنا هذا وما
كنا له مقرنين وقد ضمنه بعض الشعراء فقال فقلت اذ صرت على ظهرها • كفوا فوق م
رحلوا كالعشي • سبحان الذي سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين • قالوا ومنه قوله تعالى
ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب وهذا متزن لا شك فيه
قالوا ومن ذلك والذاريات ذروا فالحاملات وقرا وقوله تعالى والنازعات غرقا مع سائر
الآيات التي تليه وعن من ذلك بالمستعملين او المستلهمين قوله عز وجل ان ابنك ابن ي
بكرة باتت يد الذي يدع اليتيم وقد ضمنه ابو نواس ولا تتزن الا بتغيير
وحذف فإنه قال • وترى معلنا يطرق قلبي • والهوى يصرع الفؤاد يعمه •
ان ابن الذي بكرة باين في ذلك الذي يدع اليتيم • قالوا ولو تتبع متتبع
لوجد كثيرا من ذلك وهذا يعرفه ادنى ان ابياتا لمن خارجة عن التبيين فلا يدخل
هذا لا يتم الا بتبديل من ... يخرج عن ... الآيات ولا يطرد الا مجازا وسائر الآيات
من الآيات الوجه لا بطال ومن وزن الشعر وعربه واطلاق بحوره وعلى ذلك
لم يعد شيئا منها فليس من ابواب الشعر والذي يحقق لك ان كل ما تمسكوا به مما لا يتزن
الا مع تغيير حروف وانتزاع او زيادة ونقصان والكلام البليغ الوجيز المتين اذا
استمر بعض ابياته فدخله كلمات ولا يتعلق لا يلزم ربما وما يصرع ذلك على سرور
ومستريح صدور من اتكل ومن ترك نحافه بلا يعد صاحب الكلام شاعرا وانه الشعر
لا يتعلق منه وما يتصرع ... والذي يحقق ذلك ان من يتزن منه
لا يسمى شعرا بحو شاعر والذي يلتقط كلمات من سرد كلامه وقد يقع بعضها اشبا
عاوان بعضها اختلا تساويا مع ما يمكن منه من الكلمات التي تقع بعد ذلك شعرا
ولا يعد شاعرا البتة كيف وقد يقع ذلك كثيرا في افواه العامة اغلوا بل
واحضر في صناعتنا اولا السفينة الكورنا بالعلاج بهذا وامثاله متزن ولا يعد من

وخذ ذلك موسى تعالى وقد ... لكم ويده بطشتنا فيها وبا ... وحرقنا لا ريب فيه ... ح

ايات يسعى من اراد قالوه ويصرحوا بعجزهم عليه وقد قرعهم حرصا لو تبين لبعضهم انه
ما عرضته على خطب الخطباء وشعر الشعراء لم يرد منهم قالـــ رح بل نادى
بالعجز لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو
كان بعضهم لبعض ظهيرا يقتضي ما قاله رح ان الاية تقتضي التحدي باجتماع الانس والجن واتخاذ
بعضهم بعضا ظهيرا فينبغي ان لا يتحقق التعجيز وكذا في التعجيز الا عند اجتماع الثقلين
وانه ليس في حال المعارضة قلنـــا هذا لا ينافي بل على عقلية حاجة من جهة ان
الهوا هو وذلك ان المقصود من الاية تعجيز الكل فانهم ان استعانوا بكليته مجهودهم ولم ياتوا
في ذلك المعارضة ولم يقدروا واجبه فصل واذا كان العجز يتحقق عند تعذر ذلك
فلان يتحقق عند انتفائه كان بعد نقص المعارضة اولى هذا ابن عطية في سورة الخطاب
وهو من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى مثل ذلك مثل من قال ام قال من السلطان
وهو كقوله فلا تقل لهما اف ولا تنهرهما فانه تنبيه بالادنى على الاعلى وتقول نحوا الزجر
عما دون ذلك حتى قال اهل التحصيل من اهل الاصول هذا الاصل لا يقبل
انا وبه قطعه في ذلك تعلم المسائل فرض كفاية اي من كلام رايته من غير
تفسير التعجيز ثم لو تتبعنا منفصل التنزيل وقلنا الاية تدل على صور التعجيز في حق
الخلائق المخصوصة وليس فيه نفي تحدي في غيرها قال رح لو دنا الامل لو دخل
داخل بعض الجزاير ود رح في البلد حتى انتهى ان نظن بلغه امر القرآن وكان يحاور
فيه كوا به من اهل البلاغة فلو دعي من هذا وصفه الى النبوة ثم تحدى باية القرآن
فلا يجوز الكلام فيه ذلك اما ان يقر اهل تلك الناحية على المعارضة فيبطل بذلك اعجاز
القرآن واما ان يعجزوا فيقضي الى ما بالناس وتقرير تصديق الكذاب قلنـــا هذا
ما المحلون لم تقرر ذلك وان كان في نحو تعجيز ولا بد من احد امرين اما ان ينسبه الله
تعالى القرآن اذا حاول التلبيس دلمه من قبله او يعطل لسانه واما ان يقيض له من

تلك الناحية جاءت بحط الغرر اذ لا يمكنهم حتى يعجموه ويبتروا الى تلاوة
القرآن ويبثوا تكذيبه وما ينتسب به من نوعه وقوم الماء في رطوبة الشعبة
لو حمل بعض اهل الحذق لمعاطسه الى بعض لا فطار الشاسعة وادعى نبوة واقتر
حوها ذلك في الحرمين وبثته وذكره منها عصى موسى عليه السلام في فاصمه
لا يضر ذلك الى الاباس لولا بعض اخر الوجه فسالار الامة اعلموا سعد اللهم انا
لو نقلنا كل ما جاء في معجزات رسول الله صلى الله عليه وسلم لاحتجنا الى املاء كتب واسفار
ولا كنا نذكره من معجزاته صلى الله عليه وسلم ما تركل به ومن اراد زيادة فليقف اذ
بعضها بلعض بكتب مشهورة مرسومة من جمع معجزاته عليه الصلاة والسلام فمن
ذلك ما روى ابو سعيد قال كان راع يرعى غنما له بالحرة فوثب ذيب الى شاة فاشتد
واختصها فجاء الراعي بينه وبينها فاستقر جعها فعلى الذيب على ذنبه وقال الا
تتقي الله تحول بيني وبين رزق ساقه الله الي فقال الراعي العجب من ذيب مقع
يكلمني كلام الانس فقال له الذيب الا اخبرك باعجب من ذلك هذا رسول الله صلى الله عليه
وسلم بين الحرتين يحدث الناس بانباء ما قد سبق فاتى الراعي النبي صلى الله عليه وسلم بالحديث وابن بطال في
الحديث وزاد انه زاد به من رواية ما لم بين النبي صلى الله عليه وسلم واخبر الخبر
فخرج النبي صلى الله عليه وسلم الى الناس وقال الراعي قم فحدثهم فقال عليه الصلاة
والسلام صدق الراعي ان من اشراط الساعة كلام السباع ولا تقوم الساعة حتى يكلم
الرجل شراك نعله وعذبة سوطه ومن هذا الباب ما رواه الزهري عن سالم بن عبد الله
عن عبد الله بن عمر قال كنا جلوسا حول رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى دخل علينا اعرابي
بدوي اتى على ناقة حمراء فاناخ بباب المسجد ودخل فسلم على النبي صلى الله عليه وسلم ثم
قعد فلما قضى تحيته قالوا يا رسول الله ان الناقة التي تحت الاعرابي سرقة فقال
عليه الصلاة والسلام اثم بينة قالوا نعم يا رسول الله فقال النبي صلى الله عليه وسلم

باعلى من نزني رسته من الاعرابي ان رجل امنت عليه انبسيته بعض ينقطع وان لم ينقطع برده الى حرمه
الاعرابي وقال له النبي صلى الله عليه وسلم يا اعرابي قم لامر الله ورسوله فجاءت يحمدك فقالت
انه فقه من خلفها الباب وانني بعثك بالحق يا رسول الله ما عبدني ولا ملكني احد سواه فقال
له النبي صلى الله عليه وسلم يا الذي انصف بعبدك ما انزلت فقال قلت اللهم انك لست
برب استحدثناك ولا معك رب اعانك على خلقنا ولا شريك معك في ربوبيتك انت ربنا
اسألك ان تصلي على محمد وان تبقي بها الى الحرث ومما ورد من الثمار ما رواه
ابو عبد الرحمن السلمي انه لما فتح الله خيبر على نبيه عليه الصلاة والسلام اصابه
من غنمه اربعة ازواج من نعال واربعة ازواج من خفاف وعشر اواق من ذهب وفضة
وحمار اسود فكلم النبي صلى الله عليه وسلم الحمار وقال له ما اسمك فقال له الحمار
يزيد بن شهاب اخرج الله من جدي ستين حمارا كلهم لم يركبهم الا نبي لم يبق من
نسل جدي احد غيري ولا من الانبياء غيرك قد كنت اتوقعك وكان يركبني قبلك يهودي
وكنت اعثر به عمدا وكان يجيع بطني ويضرب ظهري فقال له عليه الصلاة والسلام
قد سميتك يعفور فقال لبيك يا رسول الله وكان النبي صلى الله عليه وسلم يركبه
فاذا نزل عنه ارسله الى باب الرجل فيأتي الباب فيقرعه برأسه فاذا خرج اليه صاحب الدار
اومأ اليه ان اجب رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما قبض النبي صلى الله عليه وسلم
جاء الى بئر كانت لابن التيهان فتردى فيها فصارت قبره جزعا على رسول الله صلى
الله عليه وسلم ومما ورد من ذلك ما روته ام سلمة رضي الله عنها قالت كان النبي صلى
الله عليه وسلم يمشي في الصحراء فاذا مناد يا رسول الله مرتين فالتفت فلم ير احدا ثم
ناداه فالتفت فاذا هو بظبية موثقة فقالت ادن مني يا رسول الله قال ما حاجتك
قالت ان هذا الاعرابي صادني ولي خشفان في الجبل فاطلقني حتى اذهب فارضعهما وارجع
قال وتفعلين ذلك قالت نعم ان لم افعل عذبني الله عذاب العشار فاطلقها فذهبت

فارضعت خشفيها ثم رجعت فاوثقها رسول الله صلى الله عليه وسلم فانتبه الاعرابي وكان
قال يا ابا القاسم يا رسول الله الك حاجة قال نعم تطلق هذه فاطلقها فخرجت تعدو وتقول اشهد
ان لا اله الا الله وانك رسول الله ومن ذلك ازدياد الطعام والماء ببركته صلى الله عليه وسلم
لبنه بني قال سمعت انس بن مالك يقول خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما الى قباء فاتي النبي صلى الله
عليه وسلم بقدح فيه ماء قليل فادخل النبي صلى الله عليه وسلم يده فيه فلم يقدر ان يدخل
اصابعه الاربع ولم يستطع ان يدخل ابهامه وقال للقوم هلموا الى الشراب قال انس رايت الماء
ينبع من بين اصابعه فلم يزل القوم يردون حتى رووا وروي من طريق اخرى وفيه زيادة
وهي ان انسا سئل عن عدد القوم فقال كانوا بين السبعين والثمانين ومما روي في
ازدياد الطعام ما روته عائشة رضي الله عنها ان سائلا اتى النبي صلى الله عليه وسلم
فقال صلى الله عليه وسلم لعائشة اعطيه شيئا قالت فاتيته بلقمة فوضع النبي صلى الله
عليه وسلم يده عليها وقال للسائل كل فاكل حتى شبع وبقيت اللقمة كما هي ومن
ذلك حديث انس بن مالك اتى ابو طلحة الى ام سليم فقال لها اني مررت على النبي صلى
الله عليه وسلم وهو يقرئ اصحاب الصفة سورة النساء وقد ربط على بطنه حجرا من
الجوع فقالت كان عندي شيء من شعير فطحنته واتيتها بشيء من حطب فاخبزتها منه
اقراصا قال ابو طلحة فقلت لها اعندك ادم فقالت كان عندي زق فيه سمن فلا ادري افي
فيه شيء ام لا فاتيت به فعصرته فقال ابو طلحة ان ... نفخ ... فعصرته
فخرج منه مثل النهر من السمن فقالت ام سليم ايت رسول الله صلى الله عليه وسلم
فادعه ولا تدع معه احدا لا تفضحنا فاتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اجبني وانت
قال الحق ارسلتك امنا فقلت نعم فقال للقوم انطلقوا فانطلقوا وهم ثمانون رجلا
قال ابو طلحة فسبقت رسول الله صلى الله عليه وسلم واخبرتها بما جرى فقالت
فضحتني ثم دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقدمت اليه ... فقال ... قالت

برسول الله عنه في زف ونحوه عن غيره قال أبو طلحة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هلميه
فأتيته بها فأمر أن تشرع عكة أم سليم ثم رسول الله صلى الله عليه وسلم به بعضه
فخرج منه ما أمر وسمى به ثم قال ائذن لعشرة فأذن لهم ثم قال ائذن لعشرة فدخل عليه عشرة
فأكلوا حتى شبعوا وما زالوا يدخلون عشرة عشرة حتى شبعوا ثم جلس رسول
الله صلى الله عليه وسلم وجلسنا معه فأكلنا معه حتى ... وروي في هذه القصة أيضا
أنه ... ومن معجزاته ما يعرف من أخباره بالغيوب وذكر العلماء هذا منها ما روي عن علي
رضي الله عنه قال قاتل عمار بن ياسر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم الجن والإنس
فقيل كيف قاتل الجن قال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر فقال لعمار انطلق
فاستق لنا الماء فانطلق فعرض له الشيطان على صورة عبد أسود فحال بينه وبين الماء فصرعه
عمار فقال الشيطان دعني أخل بينك وبين الماء ففعل ثم أبى فأخذه عمار الثانية فصرعه
فصرعه عمار ثانيا وثالثا ورسول الله صلى الله عليه وسلم يعرف أصحابه بحبسه بالخبر
ثم ... تلقيت عمارا فقلت ظفرت يداك بالشيطان وقد قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم ... كذا فقال عمار أما والله لو علمت أنه شيطان لقتلته وعن ... بن ... قال
بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال انطلق حتى تأتي أبا بكر فإنك تجده في داره جالسا
محتبيا فقل إن النبي صلى الله عليه وسلم يقرأ عليك السلام ويقول لك أبشر بالجنة ثم
انطلق حتى تأتي الثنية فتأتي عمر راكبا على حمار تلوح صلعته فقل إن النبي صلى الله
عليه وسلم يقرأ عليك السلام ويقول لك أبشر بالجنة وانطلق حتى تأتي عثمان في
السوق يبيع فقل إن النبي صلى الله عليه وسلم يقرأ عليك السلام ويقول أبشر
بالجنة بعد بلاء شديد ... فوجدتهم كما وصفهم رسول الله صلى الله عليه وسلم
وذكر العلماء من ذلك إخباره بأن زينب أول أزواجه لحوقا به لطولها كان يدها وروى
ثابت البناني أن أنس بن مالك قال كنا جلوسا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخذ

كبا

كفه فسبحن في يده حتى سمعنا التسبيح ثم صبهن في يد أبي بكر فسبحن ثم في يد
عمر ثم في يد عثمان فسبحن ثم صبهن في أيدينا فما سبحن وعن جعفر بن محمد عن أبيه
قال مرض رسول الله صلى الله عليه وسلم فأتاه جبريل عليه السلام بطبق فيه رمان وعنب
فأكل النبي صلى الله عليه وسلم فسبح الرمان والعنب وروي أنه قال للعباس يا أبا الفضل
الزم منزلك غدا أنت وبنوك فإن لي فيكم حاجة فصبحهم رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
تقاربوا فزحف بعضهم إلى بعض واشتمل عليهم صلى الله عليه وسلم بملاءته فقال هذا عمي وصنو
أبي وهؤلاء أهل بيتي فاسترهم من النار كستري إياهم فأمنت أسكفة الباب وحوائط
البيت وقالت آمين آمين. فصل ذكر أن أعرابيا أتى رسول الله صلى
الله عليه وسلم في سفر فلما دنا منه قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم أين تريد قال إلى أهلي قال
هل لك في خير قال وما هو قال أتشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمدا عبده
ورسوله قال من يشهد على ما تقول قال هذه الشجرة فدعاها رسول الله صلى الله
عليه وسلم وهي بشاطئ الوادي فأقبلت تخد الأرض خدا حتى قامت بين يديه وشهدت
له بالنبوة ثم رجعت إلى منبتها [illegible] وعن سماك عن ابن عباس قال جاء أعرابي
إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال بم أعرف أنك رسول الله صلى الله عليه وسلم قال أرأيت إن
دعوت هذا العذق من هذه النخلة أتشهد أني رسول الله قال نعم قال فدعا العذق فجعل
العذق ينزل من النخلة حتى سقط في الأرض وجعل ينقز حتى أتى النبي صلى الله عليه وسلم ثم
قال له ارجع فرجع حتى عاد إلى مكانه فقال الأعرابي أشهد أنك رسول الله وآمن
[illegible] حجة الله [illegible] ولا إشكال [illegible]
قال المؤلف [illegible] ما قولكم في انشقاق القمر هل هو مما تقطعون به قلنا أجل هو مقطوع
به إذ قد اشتمل على [illegible] مما اطلع عليه [illegible] والمطالب والموالف على ما قوله تعالى
اقتربت الساعة وانشق القمر [illegible] كان هذا بعد [illegible]

[illegible]

ومعتادا على نقيضه فإن قلت بل هو عندي من معظم الخوارق للعادات ونقضا لها دونها
شيء آخر مثل هذه الآية فعجيبة لا تنقل آحادا بل تتواتر النقل فيها كانشقاق لم ينقل
متواترا **قلنا** هذه الآية تبنى في الأصول وذلك أن السبب فيه أن هذه الآية بيتية ولم
تقع على جماعة منهم وملأ من الناس يشتمل تواطؤهم في العادة على الكتمان والاستمرار وأن
يستطيع النقل فيما هذا سبيله إذا وقع على ملأ من الناس وما قبل هذا الأخبار على قسمين
قسم ما يختص به أهل الاعتناء بالأخبار وذلك كالأخبار عن غزوات رسول الله صلى الله عليه
وسلم ونعته الجمل وصفين وهي متواترة معلومة ضرورة ولو عرضت على كثير من الناس لشك
ربما في علمها وكذلك سبيل آيات القرآن بالنسبة إلى الحفظة وهم الذين يعرضون على عدد التوا
تر ما فيقطعون بالنقل الذي أعرض عنه الأكابر وخلط ممن سلف انتهى بها أجوبة القوادح بقول البعض بنية
النقل المتواتر في آحاد الآيات ومن الناس من يقل عليه الآية جدا فيستغرق من
القرآن بإجماع يتحيز بالنسبة إلى بعض شيء يزيد وهم الحفظة فهو أن الآية بالنسبة
لغيرهم هنا انتهى كلام الإمام ولا باشر زيادة شيء من معجزاته صلى الله عليه وسلم
لتمكين القلب بنور الإيمان فمن ذلك حديث جابر يوم الخندق أشبع ألف رجل من صاع
شعير وعناق قال جابر وأقسم بالله لقد أكلوا حتى تركوا وانحرفوا وإن برمتنا
لتغط كما هي وإن عجيننا ليخبز وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم بصق في العجين
والبرمة وكفأ وبارك ومن ذلك حديث أبي أيوب أنه صنع لرسول الله صلى الله عليه
وسلم ولأبي بكر طعاما زهاء ما يكفيهما فقال له النبي صلى الله عليه وسلم ادع ثلاثين من أشراف
الأنصار فدعاهم فأكلوا حتى تركوا ثم قال ادع ستين فكان مثل ذلك ثم قال ادع سبعين
سبعين فأكلوا حتى تركوا وما خرج منهم أحد حتى أسلم وبايع فقال أبو أيوب فأكل من طعامي
مائة وثمانون رجلا وعن سمرة بن جندب أتي النبي صلى الله عليه وسلم بقصعة فيها لحم فتعا
قبوها من غدوة حتى الليل يقوم قوم ويقعد آخرون وحديث عبد الرحمن بن أبي بكر كنا ثلاثين ومائة

ومنه عن النبي صلى الله عليه وسلم وذلك انه عجن طعام من صاع وصنعت شاة فشوي سواد
البطن قال وايم الله ما من الثلاثين ومائة الا وقد حز له حزة من سواد بطنها ثم جعل منه
قصعتين فاكلنا اجمعون وفضل القصعتين فحملته على البعير . ومن ذلك ان انسا قال
بتمر فجمعه في شيء مع النبي صلى الله عليه وسلم بدعا يقضيه وادخل الرجال باعيته
من الصاع وبوز ذلك واحد في الشرائي الطعام من تمر فجمعها ما نقع قال سلمة فحزرته
كربضة العنز ثم دعا الناس باوعيتهم فما بقي في الجيش وعاء الا ملئوه . وعن علي رضي
الله عنه جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بني عبد المطلب وكانوا اربعين منهم قوم يا
كلون الجذعة ويشربون الفرق فصنع لهم مدا من طعام فاكلوا حتى شبعوا وبقي كما
هو ثم دعا بعس فشربوا حتى رووا وبقي كانه لم يشرب . وحين ابتنى بزينب قدم للقوم
وقد امتلا البيت والحجرة بهم تورا فيه قدر مد من تمر جعل حيسا فجعله فيه
وغمس ثلاث اصابع وجعل القوم يتغدون ويخرجون وبقي التور نحو ما كان وكان
القوم احدا واثنين وسبعين . وحديث علي وفاطمة انها طبخت قدر الغداء لهما
ووجهت عليا الى النبي صلى الله عليه وسلم ليتغدى معهما فامرها فغرفت منها لجميع
نسائه صحفة صحفة ثم له ولعلي ثم لها ثم رفعت القدر وانها لتفيض قالت فاكلنا منها
ما شاء الله . وامر عمر بن الخطاب ان يزود اربعمائة راكب من احمس فقال يا رسول الله
ما هي الا اصوع قال اذهب فزودهم وكان قدر الفصيل الرابض من التمر وبقي بحاله . وحديث
جابر في دين ابيه وكان بذل لهم اصله فلم يقبلوه ولم يكن فيه ما يفي بالدين سنين فجاء
النبي صلى الله عليه وسلم بعد ان امره بجدها وجعلها بيادر في اصولها فمشى فيها ودعا
فاوفى منه غرماء ابيه وفضل منه مثل ما كانوا يجدون كل سنة . وحديث ابي هريرة
اصاب الناس مخمصة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هل من شيء قلت نعم شيء من التمر في
المزود قال فاتني به فادخل يده صلى الله عليه وسلم فاخرج قبضة فبسطها ودعا بالبركة

ثم قال ادع عشرة فأكلوا حتى شبعوا ثم عشرة كذلك حتى أطعم الجيش كلهم وشبعوا
وقال خذ ما جئت به وادخل يدك واقبض منه ولا تكبه فقبضت على أكثر مما جئت به فأكلت
منه وأطعمت منه حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر إلى أن قتل عثمان فانتهب
مني فذهب وفي رواية فقد حملت من ذلك التمر كذا وكذا من وسق في سبيل الله وذكر مثل هذه
الحكاية في غزوة تبوك وأن التمر كان بضع عشرة تمرة ومنه حديث أبي هريرة في اللبن حين أصا
به الجوع فاستتبعه النبي صلى الله عليه وسلم فوجد لبنا في قدح فأمره أن يدعو أهل
الصفة قال فقلت في نفسي ما هذا اللبن كنت أحق به فدعوتهم وأمرني النبي صلى الله
عليه وسلم أن أسقيهم فجعلت أعطي الرجل فيشرب حتى يروى ثم يأخذه حتى روي جميعهم
قال فأخذ النبي صلى الله عليه وسلم القدح وقال قد بقيت أنا وأنت اقعد فاشرب فشربت ثم
قال اشرب فما زال يقولها وأشرب حتى قلت لا والذي بعثك بالحق ما أجد له مسلكا فأخذ
القدح فحمد الله وسمى وشرب الفضلة وحديث خالد بن عبد العزى أنه أجزر النبي صلى
الله عليه وسلم شاة وكان عياله كثيرا يذبح الشاة فلا تكفي عياله عظما عظما وأن النبي
صلى الله عليه وسلم أكل منها شيئا وجعل فضلتها في دلو خالد ودعا له بالبركة فنثر
ذلك لعياله فأكلوا وأفضلوا وحديث بناء بفاطمة أمر النبي صلى الله عليه وسلم بلالا بقصعة
من أربعة أمداد أو خمسة ويذبح جزورا لوليمتها قال فأتيته بذلك فطعن في رأسها ثم
أدخل الناس رفقة رفقة فأكلوا منها حتى فرغوا وبقيت منها فضلة فبرك فيها وأمر بحملها إلى
أزواجه وقال كلن وأطعمن من غشيكن وفي حديث أنس تزوج رسول الله صلى الله
عليه وسلم فصنعت أمي أم سليم حيسا فجعلته في تور فذهبت به إلى النبي صلى الله عليه وسلم
فقال ضعه وادع لي فلانا وفلانا ومن لقيت فدعوتهم ولم أدع أحدا لقيته إلا دعوته
وذكر أنهم كانوا زهاء ثلاثمائة فجاء الطعام النبي صلى الله عليه وسلم فأكلوا عشرة عشرة
ووضع النبي صلى الله عليه وسلم يده على الطعام فدعا فيه وقال ما شاء الله أن يقول وأكلوا

حتى

حتى شبعوا كلهم فقال إني زعمت فإذا أنا أجبر وضعت كأن كتفي إلى جنب ربعت **ومن**
ذلك دعاء الشجر والحجارة وإتيانها وفي الحديث ذهب رسول الله صلى الله عليه وسلم يقضي
حاجته فلم ير شيئا يستتر به فإذا بشجرتين بشاطئ الوادي فانطلق رسول الله صلى الله عليه
وسلم فأخذ بغصن من أغصانها فقال انقادي علي بإذن الله فانقادت معه كالبعير المخشوش
الذي يصانع قائده وذكر أنه فعل بالأخرى مثل ذلك حتى إذا كان بالمنصف بينهما قال التئما
علي بإذن الله فالتأمتا **وفي** رواية فقال يا جابر قل لهذه الشجرة يقول لك رسول الله
صلى الله عليه وسلم الحقي بصاحبتك حتى أجلس خلفكما ففعلت فرجعت حتى لحقت بصاحبتها فجلس
خلفهما فخرجت أحضر وجلست أحدث نفسي فالتفت فإذا رسول الله صلى الله عليه وسلم مقبل والشجرتان
قد افترقتا فقامت كل واحدة على ساق فوقف رسول الله صلى الله عليه وسلم وقفة فقال
برأسه هكذا يمينا وشمالا **وروى** أسامة بن زيد نحوه قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم
في بعض مغازيه هل من مكان لحاجة فقلت إن الوادي ما فيه موضع من الناس فقال هل
ترى من نخل أو حجارة قلت أرى نخلات متقاربات قال انطلق وقل لهن إن رسول الله صلى
الله عليه وسلم يأمركن أن تأتين لمخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وقل للحجارة مثل ذلك
فقلت ذلك لهن فوالذي بعثه بالحق لقد رأيت النخلات يتقاربن حتى اجتمعن والحجارة يتعاقدن
حتى صرن ركاما خلفهن فلما قضى حاجته قال لي قل لهن يفترقن فوالذي نفسي بيده لرأيتهن
والحجارة يفترقن حتى عدن إلى مواضعهن **وقال** ابن فورك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم
سار في غزوة الطائف ليلا وهو وسن فاعترضته سدرة فانفرجت له نصفين حتى جاز بينهما
وبقيت على ساقين إلى وقتنا وهي هناك معروفة معظمة **وعن** يعلى بن مرة أن طلحة أو سمرة
فأطافت به ثم رجعت إلى منبتها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم إنها استأذنت
أن تسلم علي **ومن** ذلك ما روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان في محفل من أصحابه إذ
جاءه أعرابي قد صاد ضبا فقال من هذا فقالوا نبي الله فقال واللات والعزى ما آمنت بك

او مر من عن التقب وطرحه بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم فقال النبي صلى الله عليه وسلم
يا ضب فأجابه بلسان مبين يسمعه القوم جميعا لبيك وسعديك يا زين من وافى القيامة
قال من تعبد قال الذي في السماء عرشه وفي الارض سلطانه وفي البحر سبيله وفي الجنة رحمته
وفي النار عقابه قال فمن انا قال انت رسول رب العالمين وخاتم النبيين وقد افلح من صدقك وخاب
من كذبك فاسلم الاعرابي وعن اهبان بن اوس في بعض طرق الذيب انه اعجب واقفا على غنمك
وتركت نبيا لم يبعث الله نبيا قط اعظم منه قدرا قد فتحت له ابواب الجنة واشرف اهلها على
اصحابه ينظرون قتالهم وما بينك وبينه الا هذا الشعب فتصير في جنود الله قال الراعي
من لي بغنمي قال الذيب انا ارعاها حتى ترجع فاسلم الرجل اليه غنمه ومضى وذكر قصته واسلامه
ووجوده النبي صلى الله عليه وسلم يقاتل فقال له النبي صلى الله عليه وسلم عد الى غنمك تجدها بوفرها
فوجدها كذلك وذبح للذيب شاة منها وروي عن ابي سفيان بن حرب وصفوان بن امية
مثل هذا مع ذيب وجداه اخذ ظبيا فدخل الظبي الحرم فانصرف الذيب فعجبا من ذلك فقال الذيب
اعجب من ذلك محمد بن عبد الله بالمدينة يدعوكم الى الجنة وتدعونه الى النار فقال ابو سفيان
واللات والعزى لئن ذكرت هذا بمكة لتتركنها خلوفا وعن عباس بن مرداس انه تعجب من
كلام ضماد صنمه وانشاده الشعر الذي ذكر فيه النبي صلى الله عليه وسلم فاذا طاير
سقط فقال يا عباس تعجب من كلام ضماد ولا تعجب من نفسك ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم يدعو الى الاسلام وانت جالس فكان سبب اسلامه وروي ان رجلا اتى النبي
صلى الله عليه وسلم وامن به وهو على بعض حصون خيبر وكان في غنم يرعاها لهم فقال يا رسول
الله كيف بالغنم فقال احصب وجوهها فان الله سيؤدي عنك امانتك ويردها الى اهلها
ففعل فسارت كل شاة حتى دخلت الى اهلها وعن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل
حائطا وفيه غنم فسجدت له فقال ابو بكر نحن احق بالسجود منها وعن ابي هريرة دخل رسول الله
صلى الله عليه وسلم حائطا فجاء بعير فسجد له ولا يدخل احد الحائط الا شد عليه الجمل

دخل

دخل عليه النبي صلى الله عليه وسلم دعاه فوضع مشفره على الأرض وبرك بين يديه فخطمه
وقال ما بين السماء والأرض شيء إلا يعلم أني رسول الله إلا عاصي الجن والإنس وفي رواية
أن النبي صلى الله عليه وسلم سألهم عن شأنه فقالوا أردنا ذبحه وفي رواية أن النبي صلى
الله عليه وسلم قال إنه شكى كثرة العمل وقلة العلف وفي رواية أنه شكى إلي أنكم
أردتم ذبحه بعد أن استعملتموه في شاق العمل من صغره فقالوا نعم وقد روي في قصة العضباء
وكلامها للنبي صلى الله عليه وسلم وتعريفها له بنفسها ومبادرة العشب إليها في الرعي
وتجنب الوحوش عنها ونداءهم لها إنك لمحمد صلى الله عليه وسلم وأنها لم تأكل ولم تشرب بعد
موته صلى الله عليه وسلم حتى ماتت ذكره الإسفرايني وروى ابن وهب أن حمام مكة أظلت
النبي صلى الله عليه وسلم يوم فتحها فدعا لها بالبركة وروي عن أنس وزيد بن أرقم والمغيرة
ابن شعبة أن النبي صلى الله عليه وسلم ليلة الغار أمر الله شجرة فنبتت تجاه النبي صلى
الله عليه وسلم فسترته وأمر حمامتين فوقفتا بفم الغار وفي حديث آخر أن العنكبوت
نسجت على بابه فلما أتى الطالب له ورأوا ذلك قالوا لو كان فيه أحد لم تكن الحمامتان
ببابه والنبي صلى الله عليه وسلم يسمع كلامهم فانصرفوا وعن عبد الله بن قرط قرب إلى
النبي صلى الله عليه وسلم بدنات خمس أو ست أو سبع لينحرها يوم عيد فازدلفن إليه
بأيتهن يبدأ ومن حديث الأسد روي عن سفينة مولى رسول الله صلى
الله عليه وسلم ومعه كتابه إليه وتنحى عن الطريق وذكر قصته معه وفي رواية
أخرى أن سفينة تكسرت به فخرج إلى جزيرة فإذا الأسد فقلت أنا مولى رسول الله صلى
الله عليه وسلم فجعل يغمزني بمنكبه حتى أقامني على الطريق وأخذ رسول الله صلى الله
عليه وسلم بأذن شاة لقوم من عبد القيس بين إصبعيه ثم خلاها فصارت لها ميسمة
وبقي ذلك الأثر فيهم وفي نسلها بعد ومن ذلك تحديث الغنم أتتنا رسول الله صلى
الله عليه وسلم في عسكره وقد أصابهم عطش ونزلوا على غير ماء وفي زاد ثلاثة في محلبه

انتهى

قد كان لابن سفينة ... صلى الله عليه وسلم ... فلما ... رسول الله صلى الله عليه وسلم ... فقال ... وكتب ... ومما ... في كتاب ...

رسول الله صلى الله عليه وسلم فأروى الجيش ثم قال الرابع الملك في بطحا فوجدها قد
انطفت فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الذي جاء به هو الذي ذهب به وقال رسول الله
صلى الله عليه وسلم لعرسه وقد فقدها الى الظلمات في بعض اسفاره انتبح بارك الله فيك حتى تبلغ
ثم لا تنا وجعلها فبلته فلا حتى عضا احتى على صلى الله عليه وسلم ومن ذلك ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم لما وجه رسله الملوك بعث ستة نفر في يوم واحد فاصبح كل رجل منهم
يتكلم بلسان القوم الذين بعثه اليهم ومن ذلك احيا الموتى وكلام الصبيان والمراضع
وشهادتهم له بالنبوة روى ابو هريرة ان يهودية سمت شاة مصلية فاهدتها الى
النبي صلى الله عليه وسلم فاكل رسول الله صلى الله عليه وسلم واكل القوم فقال ارفعوا
ايديكم فانها اخبرتني انها مسمومة فمات بشر بن البراء وقال لليهودية ما حملك على ما
صنعت قالت ان كنت نبيا لم يضرك وان كنت ملكا ارحت الناس منك قال فامر بها وجعه
فقتلت وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم في وجعه الذي توفي فيه ما زالت اكلة
خيبر تعاودني فهذا اوان قطعت ابهري وذكر ابن اسحاق ان المسلمين كانوا يرون ان
النبي صلى الله عليه وسلم مات شهيدا مع ما اكرمه الله به بالنبوة وروي ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم اتي بصبي قد شب لم يتكلم قط فقال من انا فقال رسول الله صلى الله
عليه وسلم وروي عن معرض بن معيقيب انه قال رايت من النبي صلى الله عليه وسلم
عجبا جيء بصبي يوم ولد فذكر مثله وفيه فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقت
بارك الله فيك ثم ان الغلام لم يتكلم بعدها حتى شب فكان يسمى مبارك اليمامة
وعن الحسن اتى رجل النبي صلى الله عليه وسلم فذكر له انه طرح بنية له في وادي كذا
فانطلق معه الى الوادي وناداها باسمها يا فلانة اجيبي باذن الله فخرجت وهي تقول
لبيك وسعديك فقال لها ان ابويك قد اسلما فان احببت ان ارد عليهما فقالت لا
حاجة لي فيهما وجدت الله خيرا لي منهما وعن انس ان شابا من الانصار توفي وله

أم عجوز بصيرة فسجيناه وعزيناها فقالت مات ابني فقلنا نعم فقالت اللهم إن كنت تعلم أني
هاجرت إليك وإلى نبيك رجاء أن تعينني على كل شدة فلا تحملن علي هذه المصيبة فما برحنا
أن كشف الثوب عن وجهه فطعم وطعمنا وروي أن ثابت بن قيس بن شماس مات
فسمعوه حين أدخل قبره يقول محمد رسول الله أبو بكر الصديق عمر الشهيد عثمان البر
الرحيم فنظروا فإذا هو ميت وروي أن زيد بن خارجة خر ميتا في بعض أزقة المدينة
فرفع وسجي إذ سمعوه بين العشاءين والنساء يصرخن حوله أنصتوا أنصتوا فحسر
عن وجهه فقال محمد رسول الله النبي الأمي وخاتم النبيين كان ذلك في الكتاب الأول ثم
قال صدق صدق وذكر أبا بكر وعمر وعثمان ثم قال السلام عليك يا رسول الله ورحمة الله
وبركاته ثم عاد ميتا كما كان ومن هذا الباب إبراء ذوي العاهات والمرضى أن قتادة بن النعمان
أصيبت عينه في بعض الحروب حتى وقعت على وجنته فردها رسول الله صلى الله عليه
وسلم فكانت أحسن عينيه وروي عن أبي قتادة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بصق
على أثر سهم في وجه أبي قتادة في يوم ذي قرد قال فما ضرب علي ولا قاح وروي أن أعمى
أتى إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله ادع الله أن يكشف لي عن بصري
قال فانطلق فتوضأ ثم صل ركعتين ثم قل اللهم إني أسألك وأتوجه إليك بنبيي محمد
نبي الرحمة يا محمد إني أتوجه بك إلى ربك أن يكشف لي عن بصري اللهم شفعه في قال فرجع
وقد كشف الله عن بصره وروي أن ملاعب الأسنة أصابه استسقاء فبعث إلى النبي
صلى الله عليه وسلم فأخذ بيده حثوة من تراب فتفل عليها ثم أعطاها رسوله فأخذها
متعجبا يرى أن قد هزئ به فأتاه بها وهو على شفا فشربها فشفاه الله وذكر
العقيلي عن حبيب بن فديك أن أباه ابيضت عيناه فكان لا يبصر بهما شيئا فنفث رسول الله
صلى الله عليه وسلم في عينيه فأبصر فرأيته يدخل الخيط في الإبرة وهو ابن ثمانين وتفل
على شجة عبد الله بن أنيس فلم تمد وتفل في عيني علي يوم خيبر وكان رمدا فأصبح

فبرأ وبصق في كلثوم وكان اصابه ما اصابه يوم احد فبرئ ونفث على ضربة بساق ابن
الاكوع يوم خيبر فبرئت وفي رجل زيد بن معاذ حين قتل ابن الاشرف فبرئت وعلى ساق علي بن الحكم
وكانت انكسرت فبرئ مكانه وما نزل عن فرسه واشتكى علي رضي الله عنه فجعل يدعو
فقال النبي صلى الله عليه وسلم اللهم اشفه او عافه ثم ضربه برجله فما اشتكى ذلك الوجع
بعد وقطع ابو جهل يوم بدر يد معوذ بن عفراء فجاء يحمل يده فبصق عليها رسول الله صلى الله
عليه وسلم والصقها فلصقت واصيب خبيب بن يساف يوم بدر مع رسول الله صلى الله عليه
وسلم بضربة على عاتقه حتى مال شقه فرده رسول الله صلى الله عليه وسلم ونفث عليه حتى صح
وعن ابن عباس جاءت امراة بابن لها به جنون فمسح صدره فثع ثعة فخرج من جوفه مثل الجرو
الاسود فشفي واتته امراة من خثعم معها صبي به بلاء لا يتكلم فاتي بماء فمضمض فاه وغسل
يديه ثم اعطاها اياه وامرها بسقيه ومسه به فبرا الغلام وعقل عقلا يفضل عقول
الناس وانكفات القدر على ذراع محمد بن حاطب وهو طفل فمسح عليه ودعا له وتفل فيه
فبرئ لحينه وكانت في كف شرحبيل الجعفي سلعة تمنعه القبض على السيف وعلى
عنان الدابة فشكاها للنبي صلى الله عليه وسلم فما زال يطحنها بكفه حتى رفعها ولم يبق
لها اثر وسالته جارية طعاما وهو ياكل فناولها من بين يديه وكانت قليلة الحياء
فقالت انما اريد من الذي في فيك فناولها ما في فيه ولم يكن صلى الله عليه وسلم يسال شيئا
فيمنعه فلما استقر في جوفها القى الله عليها من الحياء ما لم تكن امراة بالمدينة اشد حياء
منها ودعا لانس فقال اللهم اكثر ماله وولده وبارك له فيما اتيته قال انس فوالله
ان مالي لكثير وان ولدي وولد ولدي ليتعادون اليوم نحو المائة وفي رواية وما اعلم احدا
اصاب من رخاء العيش ما اصبت ولقد دفنت بيدي هاتين مائة من ولدي لا اقول سقطا ولا ولد
ولد ودعا لعبد الرحمن بن عوف بالبركة قال عبد الرحمن فلو رفعت حجرا لرجوت ان اصيب
تحته ذهبا وفتح الله عليه ومات فحفر الذهب من تركته بالفؤوس حتى مجلت فيه

[illegible] الأيدي وأخذت كل زوجة ثمانين ألفا وكن أربعا وقيل مائة ألف وقيل بل صولحت إحداهن لأنه
طلقها في مرضه على نيف وثمانين ألفا وأوصى بخمسين ألفا بعد صدقاته الفاشية في حياته
وعوارفه العظيمة أعتق يوما ثلاثين عبدا وتصدق مرة بعير فيها سبعمائة بعير
وردت عليه من كل شيء فتصدق بها وبما عليها وبأقتابها وأحلاسها. ودعا لمعاوية
بالتمكين في البلاد فنال الخلافة. ودعا لسعد بن أبي وقاص أن يجيب الله دعوته فما دعا
إلا استجيب. ودعا بعز الإسلام بعمر أو بأبي جهل فاستجيب له في عمر قال ابن مسعود ما زلنا
أعزة منذ أسلم عمر. وأصاب الناس في بعض مغازيه عطش فسأله عمر الدعاء فدعا فجاءت سحابة فسـ
ـقتهم حاجتهم ثم أقلعت. ودعا في الاستسقاء فسقوا ثم شكوا إليه المطر فدعا فصحوا. وقال
لأبي قتادة أفلح وجهك اللهم بارك له في شعره وبشره فمات وهو ابن سبعين سنة وكأنه
ابن خمس عشرة. وقال للنابغة لا يفضض الله فاك فما سقطت له سن وفي رواية
فكان أحسن الناس ثغرا إذا سقطت له سن نبتت له أخرى وعاش عشرين ومائة
وقيل أكثر. ودعا لعبد الله بن جعفر بالبركة في صفقة يمينه فما اشترى شيئا إلا ربح
فيه. ودعا للمقداد بالبركة فكانت عنده غرائر من المال. ودعا لعروة بن أبي الجعد فقال
فلقد كنت أقوم بالكناسة فما أرجع حتى أربح أربعين ألفا. ودعا [illegible]
ودعا لعلي رضي الله عنه أن يكفى الحر والقر فكان يلبس في الشتاء ثياب الصيف وفي الصيف
ثياب الشتاء ولا يصيبه حر ولا برد. ودعا لفاطمة ألا يجيعها الله قالت فما جعت بعد. وسأله
الطفيل بن عمرو آية لقومه فقال اللهم نور له فسطع له نور بين عينيه فقال يا رب أخاف أن
يقولوا مثلة فتحول إلى طرف سوطه فكان يضيء في الليلة المظلمة فسمي ذا النور. ودعا
على كسرى حين مزق كتابه أن يمزق ملكه فلم تبق له باقية ولا بقيت لفارس رياسة
في أقطار الدنيا. ودعا على صبي قطع عليه الصلاة أن يقطع الله أثره فأقعد. وقال لرجل
يأكل بشماله كل بيمينك فقال لا أستطيع فقال لا استطعت فلم يرفعها إلى فيه

وقال لامرأة اكلك رأس فأكلها ودعا على الملإ الذين تعاونوا واجتمعوا على وضع السلا
على ظهره فقال اللهم عليك الملأ من قريش قال الراوي فلقد رأيتهم قتلوا يوم بدر ودعا
على الحكم بن ابي العاص وكان يختلج بوجهه ويغمز عن النبي صلى الله عليه وسلم اذ رآه فقال
كذلك فكن فلم يزل يختلج الى ان مات ودعا على محلم بن جثامة فمات لسبع فلفظته الارض ثم
ووري فلفظته مرات فألقوه بين صدين ورضموا عليه بالحجارة والصدان جانبا الوادي
وجحد رجل بيع فرس وهي التي شهد فيها خزيمة للنبي صلى الله عليه وسلم فرد النبي
صلى الله عليه وسلم الفرس على الرجل وقال اللهم ان كان كاذبا فلا تبارك له فيها فأصبحت
شائلة برجلها اي ميتة ومن بركاته ما ذكر ايضا انه نخس جمل جابر وكان قد عيا
فكان لا يملكه من نشاطه ببركته صلى الله عليه وسلم وصنع مثل ذلك بفرس
لجعيل الاشجعي خفقها بمخفقة معه وبرك عليها فلم يملك رأسها نشاطا وباع
من بطنها باثني عشر الفا وركب حمارا قطوفا لسعد بن عبادة فرده هملاجا لا يساير
وكانت شعرات من شعره في قلنسوة خالد بن الوليد فكان لا يشهد بها قتالا الا
رزق النصر وعن اسماء انها اخرجت جبة طيالسة وقالت كان رسول الله صلى
الله عليه وسلم يلبسها فنحن نغسلها للمرضى ونستشفي بها واعطى لسانه
للحسن والحسين وكانا يبكيان عطشا فسكتا وكان لام مالك عكة تهدي
فيها للنبي صلى الله عليه وسلم سمنا فأمرها النبي صلى الله عليه وسلم الا تعصرها ثم ردها
اليها فاذا هي مملوءة سمنا فيأتيها بنوها يسألونها الادم وليس عندهم شيء فتعمد اليها
فتجد فيها سمنا فكانت تقيم ادمها حتى عصرتها وكان يتفل في افواه الصبيان المراضع
فيجزيهم ريقه الى الليل وغرس لسلمان نخلا حين كاتب مواليه على ثلاثمائة ودية يغرسها
لهم كلها تعلق وتطعم وعلى اربعين اوقية من ذهب فقام رسول الله صلى الله عليه
وسلم فغرسها له بيده الا واحدة غرسها غيره فأخذت كلها الا تلك الواحدة فقلعها

النبي

النبي صلى الله عليه وسلم وردها فأخذها وفي رواية فأطعم النخل من عامه الا واحدة
فقلعها وغرسها فأطعمت من عامها وأعطاه مثل بيضة الدجاجة من ذهب بعد أن
أدارها على لسانه فوزن منها لمواليه أربعين أوقية وبقي عنده مثل ما أعطاهم وفي
حديث حنش سقاني رسول الله صلى الله عليه وسلم شربة من سويق شرب أولها وشربت
آخرها فما برحت أجد شبعها إذا جعت وريها إذا عطشت وبردها إذا ظمئت ومنه
دفعه لعكاشة جزل حطب وقال اضرب به فعاد في يده سيفا
طويلا صارما أبيض شديد المتن فقاتل به ثم لم يزل عنده يشهد به المشاهد إلى أن
استشهد في قتال أهل الردة وكان هذا السيف يسمى العون ودفع لعبد الله بن جحش
يوم أحد وقد ذهب سيفه عسيب نخل فرجع في يده سيفا ومنه بركته في درور الشياه
الحوائل باللبن الكثير كشاة أم معبد وعناق معاوية بن ثور وشياه أنس وغنم
حليمة مرضعته وشارفها وشاة عبد الله بن مسعود وكانت لم ينز عليها فحل وشاة
المقداد ونضح في وجه زينب بنت أم سلمة نضحة من ماء فما يعرف كان في وجه امرأة من الجمال
ما بها ومسح على رأس صبي به عاهة فبرئ واستوى شعره ومج في دلو من بئر ثم صب فيها
ففاح فيها ريح المسك وأخذ قبضة من تراب يوم حنين ورمى بها في وجوه الكفار
وقال شاهت الوجوه فانصرفوا يمسحون القذى عن أعينهم وشكى إليه جرير أنه لا يثبت
على الخيل فصك في صدره فكان من أثبت العرب وأفرسهم وهذا الباب لا يحصر وفي
استيعابه طول وفي ما ذكرنا بعض ما يليق بالغرض والله الموفق مسئلة
اختلف أئمتنا منهم من يقول إن كلاما يخلقه الله تعالى في الشاة الميتة أو الحجر والشجر
وحروف وأصوات يحدثها الله تعالى وهو مذهب الشيخ أبي الحسن والقاضي وآخرون
ذهبوا إلى إيجاد الحياة فيه وحكي هذا عن الحسن وكل محتمل جائز فصل
ومن ذلك ما أطلع عليه من الغيوب النبوة تعلم العلم الضروري بعلم الصديق ونحن من ثقته عصمته

من الأدلة كنصوص التوراة والإنجيل نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وكإخبار موسى
عليه السلام بنبوة هارون ويوشع وكالب وقد تقدم بعض هذا آنفا. **مسألة**
المعراج ثبت بالكتاب والسنة وإجماع الأمة إلا أن الخلاف في كونه في المنام أو في اليقظة
وبالروح فقط أو بالجسد وإلى المسجد الأقصى فقط أو إلى السماء. قال التفتازاني في
شرح العقائد والحق أنه في اليقظة بالجسد إلى المسجد الأقصى بشهادة الكتاب وإجماع القرن
الثاني ومن بعدهم ثم إلى السماء بالأحاديث المشهورة والمنكر مبتدع ثم إلى الجنة أو إلى العرش
أو إلى طرف العالم على اختلاف الأقوال بخبر الواحد ومن المشهور أنه نعت لقريش المسجد
الأقصى على ما هو عليه وأخبرهم بحال عيرهم وكان على ما أخبر وبما رأى في السماء من العجائب
وبما شاهد من أحوال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام. قلنا أمر ممكن أخبر به الصادق
دليل الإمكان أنه مثل الأجسام فيجوز الخرق على السماء كالأرض وعروج الإنسان كعيسى
وأما عدم دليل الامتناع وأنه لا يلزم من فرض وقوعه محال ولو كان دعوى النبي المعراج
في المنام أو بالروح لما أنكره الكفرة غاية الإنكار ولم يرتد بعض من أسلم ترددا منه
في صدقه عليه الصلاة والسلام. انتهى. وقال القاضي عياض في الشفاء اختلف السلف
والعلماء هل كان إسراء بروحه أو بجسده على ثلاث مقالات فذهبت طائفة إلى أنه إسراء
بالروح وأنه رؤيا منام مع اتفاقهم أن رؤيا الأنبياء حق ووحي وإلى هذا ذهب معاوية
وحكي عن الحسن والمشهور عنه خلافه واحتجوا بقوله تعالى وما جعلنا الرؤيا التي
أريناك إلا فتنة للناس وما حكي عن عائشة ما فقد جسد رسول الله صلى الله عليه
وسلم وقوله بينا أنا نائم وقول أنس وهو نائم في المسجد الحرام وذكر القصة وقال في
آخرها فاستيقظت وأنا بالمسجد الحرام وذهب معظم السلف والمسلمين إلى أنه
بجسده وفي يقظته وقالت طائفة كان الإسراء بالجسد يقظة إلى بيت المقدس
وإلى السماء بالروح واحتجوا بقوله تعالى سبحان الذي أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام إلى

المسجد

السمع لا فقط فجعل الغاية السمع لا فقط فلو كان لا سبيل لجنسه الى ان يذكره فتم
اختلفت هاتان الفرقتان هل طلا بثبت السمع العقل ام لا ففي حديثه انه لله تعلى وانكر
ذلك من يعم بن ابان وغيره او الشمار لا من كتب البراق حتى رجعا انتهى باختصار

المسئلة الرابعة اعلم ان من جملة الجاحدين نبوة نبينا ومولانا محمد صلى الله
عليه وسلم اليهود وهم فرقتان الفرقة الاولى امتنعت من نبوته لانها تقتضي نسخ شريعة
من نسخ بعض الحكم نسخ شريعة موسى ومنهم من زعم استحالة النسخ عقلا لما فيه من البداء على
الله عز وجل والبداء محال على الله تعلى ومنهم من زعم ان موسى عليه السلام نص على ان شريعته
لا تنسخ وانه قال تمسكوا بالسبت ابدا الفرقة الثانية وتعرف بالعيسوية
قالوا محمد مرسل لكن الى العرب خاصة وكذلك قولهم في عيسى عليه السلام انه مبعوث
الى قومه اما من زعم استحالة النسخ لما فيه من البداء فيقال له ان الله تعلى علم له في
الحكمة ما كان خافيا عن غيره كما علم الله تعلى ولا نسلم ان النسخ مستلزم له فانه لو استلزم
تصرفه في عباده بنهي ما اطلقه في وقت ما وبطلان ما شرعه في وقت اخر كذلك لزم في
تصرفه فيهم بما يفعله من نقلهم من الصحة الى المرض ومن الغنى الى الفقر ومن الحياة الى
الموت وعكس ذلك البداء واذا لم يكن شيء من ذلك بداء انتفى ما قالوه ولا خفاء في
العلوم انه لا يمتنع في الحكمة ان يامر الحكيم مريضا باستعمال دواء في وقت ثم ينهاه
عنه في وقت اخر ويتعلق طاهر ذلك في النبي وحرم الخمر ... واخته فاطمة
النطاح وسائر جملنا ان الله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فتم نفيه ونوع الكفر وعلى
وجود نبوة النبي تابع المعجزة التي ... اما ان يكون على صدق موسى رسالته او لا فان
لم يكن وجب ان لا تقوم دلالة على صدق موسى عليه السلام وان دلت وجب تصديق
نبينا صلى الله عليه وسلم وعيسى عليه السلام ومعرفة بالنسخ في شريعة من قبله وفي التوراة
ان الله عز وجل قال لنوح حين خرج من السفينة اني جعلت كل دابة ماكولا لك

ولم ينكر واطلقت ذلك لهم كتابة العرب اخذا الدرهم وقد حرم في التوراة بعد ذلك
كثيرا منه وفي التوراة ان من شرع آدم عليه السلام جواز نكاح الاخت وقد حرم
ذلك وقد كان في شرع يعقوب عليه السلام الجمع بين الاختين وقد حرم ذلك وقد كان العمل
في السبت في شرع من قبل موسى مباحا وقد حرم ذلك ولم يكن الختان واجبا قبل ابراهيم ثم
اوجبوه وامّا من ادعى من العيسوية في النقل فيه ما لقنه لهم ابن الراوندي ولو كان
ذلك النقل صحيحا لاحتج به اليهود على النبي صلى الله عليه وسلم وقد بالغوا في دفعه بانه
بكل وجه حتى غيروا صفته في التوراة ولو احتجوا به لنقلوه حيث لم ينقل ذلك دل على
انهم به ثم ما ذكرناه من معجزة رسول الله صلى الله عليه وسلم وعيسى عليه السلام يبطل
ذلك اي لو كان النقل عن موسى صحيحا لما ظهرت المعجزة على يد محمد وعيسى لاستحالة الكذب
على النبي وامّا العيسوية فاذا سلموا انه نبي فقد سلموا صدقه وقد اخبر بعموم
رسالته وانه مبعوث الى الاحمر والاسود مع قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس
وقوله تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا وقد تحدى بنظمه على جميع الجن والانس
المسألة الخامسة في عصمة الانبياء اما العصمة عند الشيخ ابي الحسن خلق
القدرة على الطاعة وعدم خلق القدرة على المعصية والعصمة على اصلهم من اللطف وقال
ابن فورك العصمة صفة توجب الحكم بامتناع العصيان وفي تفسيره بالكبيرة خلاف
وخرج بالحكم حال من سلم مع امكنه وزعم بعضهم ان المعصوم لا يمكنه على
المخالفة والمتقدمون لا يطلقون على عصمته بالعصمة قال الشيخ ابي الحسن والبحث
في العصمة يتعلق باربعة اطراف الطرف الاول يتعلق بالاعتقاد وقد اجمعت
الامة على انهم معصومون من الكفر والبدعة الا الفضلية من الخوارج فانهم جوزوا
صدور الذنب منهم وقالوا كل ذنب كفر وسياتي ابطال اخرى انقاله ان شاء الله تعالى
والامامية الرافضة يجوزون اظهار الكفر منهم على وجه التقية قالوا وتجوز النطق بكلمة الكفر

عند

عند خوف الهلاك تقية لقوله تعالى ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة وهذا باطل مطلقا لأنه
لو جاز ذلك لكان أولى الأزمان به ابتداء الإسلام حيث كانوا في ضعف وخوف وقلة
قلت وهذا بعد النبوة لا إشكال فيه وأما قبل النبوة فقال بعض أصحابنا يمتنع
عقلا وقال بعض أصحابنا يمتنع بالسمع لأن السمع دل على أنهم كانوا معصومين قبل النبوة
ولا مجال للعقل وذهب الروافض إلى امتناع ذلك كله عقلا وادعوا على ذلك الإجماع لأنه
لا امتناع الكبائر منهم قالوا لأن صدور المعصية منهم مما يحقرهم في النفوس ويمنع القبول
عن تبليغهم وهو خلاف ما اقتضته الحكمة من بعثة الرسل فيكون ممتنعا عقلا وقد تقدم رد
التقبيح العقلي قال ابن التلمساني الصنف الثاني ما يتعلق بتبليغ الشرائع ودرسا
حكم من الله تعالى وهم معصومون في ذلك فإنه من لوازم المعجزة وأجمعوا أنه لا يجوز فيه التحريف
والخيانة لا عمدا ولا سهوا ولا ينسون شيئا من الشرائع الصنف الثالث ما يتعلق
بالفتوى وأجمعوا أنه لا يجوز تعمد خلاف الحكم واختلفوا في السهو والأشهر أنهم لا يقرون عليه
الصنف الرابع ما يتعلق بأفعالهم وقد اختلفوا فيه على خمس مقالات المقالة
الأولى قال الحشوية يجوز عليهم الصغائر والكبائر تمسكا بظواهر القصص الثانية
لا يجوز عليهم الكبيرة البتة ويجوز تعمد الصغيرة بشرط عدم الإصرار ولا يجوز منهم
صغيرة تدل على خساسة النفس ودناءة الهمة كتطفيف حبة وسرقة باقة بقل
وهذا قول أكثر المعتزلة الثالثة لا يجوز عليهم تعمد الكبائر ولا الصغائر لكن يجوز
صدور الذنب منهم على وجه الخطأ والتأويل ويعزى إلى الجبائي من المعتزلة الرابعة
لا يجوز منهم كبيرة ولا صغيرة عمدا ولا تأويلا إلا على وجه السهو والنسيان ولكنهم يعاتبون
على ذلك لعلو منصبهم وكمال فهمهم الموجب للتحرز الخامسة لا يجوز عليهم صغيرة ولا
كبيرة لا عمدا ولا سهوا ولا نسيانا وهذا مذهب الروافض وهو قول الكثير من أصحابنا وأبي الهذيل
من المعتزلة هذا نقل الفخر في كتبه واختار أنهم في زمان النبوة معصومون عن الكبائر

والصغاير اما على سبيل السهو فمن قال بامتناعها والصحيح جواز النسيان ولا يقرون عليه
وقال القاضي وان جوزنا النسيان فلا يجوز صدور كلمة الكفر منهم وما روي انه لما قرا
افرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى سمع في تلاوته تلك الغرانيق العلى
وان شفاعتهن لترتجى فهو من القاء الشيطان في تلاوته كما قال تعالى وما ارسلنا من
قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته وقوله ينسيه اي يلهيه ولا مانع من ان
ينسى في غير ذلك كما قال في الخامسة وسلم من اثنين واتم بعد ذلك وسجد وقال انما انسى وانسى
لاسن واما عصمتهم فيما يتعلق بقوله عن الله تعالى ليقطع بها ما لا من قول المعجزة واما
عصمتهم من الكباير ولا اصرار على الصغاير ومن كل صغيرة تؤذن بقلة ولا كثرة لانها بالبر
تستنقصهم باجماع الفقهاء وان الصحابة لم يزالوا يقتدون بافعاله واقواله ويتبادرون
الى التاسي به وجميع الظواهر التي اعترض عليها الحشوية قابلة للتاويل واقرب
الوجوه في ذلك حمل ما يمكن منها على ما قبل البعثة او على ترك الاولى اما قصة
النبي آدم عليه السلام فالظاهر انها قبل النبوة فانه انما خص بالنبوة بعد ان
اهبط ويشير الى ذلك قوله عز وجل قلنا اهبطوا منها جميعا فاما ياتينكم مني
هدى او انه اتى بالقصة ناسيا واما قصة اخوة النبي يوسف فقبل النبوة
بلا خلاف وقصة النبي موسى مع القبطي كذلك والهم من النبي يوسف قبل النبوة
والنبي داود لا يظن به انه قصد قتل اوريا وانما نقل انه خطب على خطبته
ولعل ذلك كان في شرعه تركا للاولى واما النبي يونس فقبل ان اكرمه الله
بالنبوة والرسالة بعد ان نبذ بالعراء قال تعالى فاجتباه ربه فجعله من الصالحين
واما نبينا وسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ففي قصة الاسرى يوم بدر والاذن
للمنافقين في التخلف عن غزوة تبوك وعبوسه في وجه ابن ام مكتوم فكل ذلك ترك
للاولى واما قصة زينب فانه عليه الصلاة والسلام لم يقع بصره عليها ووقع في قلبه على

فصل على قصة آدم عليه السلام وعلى قصة اخوة يوسف وقصة موسى وغيرهم عليهم الصلاة والسلام

حبها

عينيه وقال يا مقلب القلوب ورابط فاحسنت الراية انه عليه الصلاة والسلام ما كان
قلبه اليها وكانت كارهة في زوجها فنشزت عليه لقوله تعالى وتخفي في نفسك ما الله
مبديه وليس ذلك من كسبه وقيل كان فيه ميل الخبر ان الله عز وجل سيجوزها فاسيزوجها
له فكان يخفي ذلك ويخشى الناس ان يقولوا تزوج امرأة ابنه واحتج بعض الامة على
العصمة للانبياء بوجوه احدها انه لو صدر منهم الذنب لكانوا غير مقبولي الشهادة لفسقهم
واللازم باطل فاذا لم يقبلوا في حبة لم يقبلوا في الاديان الثاني لو صدر منهم الذنب لوجب زجرهم عنه
لعموم وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكن زجرهم غير جائز لقوله تعالى ان الذين يؤذون
الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة الثالث لو صدر منهم الذنب لكانوا
ملعونين لان المذنب ظالم لنفسه والظالم ملعون لقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين
الرابع لو فعلوا الذنب لدخلوا تحت قوله تعالى لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان
تقولوا ما لا تفعلون الخامس انه تعالى حكى عن ابليس قال فبعزتك لاغوينهم اجمعين
الا عبادك منهم المخلصين فان كان المخلصون الانبياء كان المقصود حاصلا وان كانوا
غيرهم كان حال غير الانبياء اعلى من حال الانبياء وهو خلاف الاجماع السادس قوله
تعالى ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا من المؤمنين لتعين [illegible]
ذلك الفريق وفيما ذكرناه غنية والعصمة بالاجماع واحتجت المعتزلة بان النبي لو صدق
او ابتلي الكبائر لسقطت هيبته ولم يتحقق التوفيق فادى الى تنفير القلوب عنه وتابي
النفوس عن الاقتداء به واعتمدوا في جميع ذلك على التحسين والتقبيح وقد ابطلناه
ولو سلم فيتعين تنفيرها لاعتقاد … وكون … وذكر تعالى وكاين من نبي قتل
معه ربيون كثير فهو متمسك لجواز الصغائر عند من جوزها منهم واما الصغائر
فقد قال … فاطبق على اشتراطها ولا جوازها وما نقل من الظواهر مجمعه فا
الثاني وبل الرحمان … تنبيه … المسئلة سوى ما ذكر من قوله

قلت وتحامل الإمام ابن عرفة رحمه الله وفي المحصل إبطال صدور الكفر وتعمد الذنب
منهم بأنه لو جاز منهم لجاز الاقتداء بهم فيه لقوله تعالى فاتبعوني ولكانوا أقل درجة من
عصاة الأمة لأن درجة الأنبياء في غاية الشرف وكل من كان كذلك كان صدور الذنب
منهم أفحش كآية يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف والمحصن
يرجم وغيره يجلد وحد العبد نصف حد الحر وقال [illegible] ثم لا يعتبر أنه تعالى قسم المكلفين
إلى حزب الله وحزب الشيطان فلو صدر الذنب من الأنبياء كانوا من حزب الشيطان فإن
كان بعض الأنبياء من حزب الشيطان فلا تفصيل وإن كانوا من حزب الله كانوا هم المفلحين
لقوله تعالى ألا إن حزب الله هم المفلحون وكان الأنبياء هم الخاسرون لقوله تعالى ألا إن حزب
الشيطان هم الخاسرون وبطلانه ضروري وأيضا لو صدر الذنب منهم لدخلوا في قوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم ولو صدر منهم الذنب لا يعزلوا عن النبوة لقوله
تعالى لا ينال عهدي الظالمين والعهد إنه لأن المذكور إن كان النبوة فظاهر وإن كان العهد
الإمامة فالنبوة أولى وأجيب الأول بقوله تعالى وإذ تقول للذي أنعم الله عليه وأنعمت
عليه وعفا الله عنك وليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك ونحوها ورد بأنه من باب ترك
الأولى وقصة آدم ورد بأنه إنما كان رسولا بعد ذلك لأنه لم يكن في الجنة نبيا حتى يكون
جبريل رسولا لأنه يلزم أن يكون رسولا من غير مرسل إليهم وجوابا إن كانت معه لأن
المخاطب بدون واسطة إذ لقوله ولا تقربا هذه الشجرة وقصة الخليل إبراهيم عليه
السلام لقوله هذا ربي ورد بأنه فرض نقيض المطلوب ليبين ضده بأكمل وجه على بطلانه وقوله
فعله كبيرهم وأجيب بأنه عليه الصلاة والسلام قصد تعريضا لنفسه والاستهزاء
لقوله كما تقول لردي الخط لجيد الخط إذا كتب حسنا أنت كتبت هذا فيقول بل أنت كتبته
ولأنه لما رأى الأصنام غاضته وكان غضبه من الكبير أشد لزيادة تعظيمهم له فكان
هو السبب الحامل على كسرها [illegible] إليه وقوله فنظر نظرة في النجوم

فقال

فقال إني سقيم والنظر في علم النجوم حرام ولم يكن أيضا سقيما والجواب أن نظره فيها
للاستدلال على التوحيد وقوله إني سقيم لعله كان ذلك في ذلك الوقت أو هو من باب استعمال
كقوله إنك ميت أو أراد سقيم القلب من الحزن بسبب عبادة القوم وقصة يوسف عليه السلام على
الرفق ولم يشرح للقوم حال نفسه والجواب لعله ما كان نبيا في ذلك الوقت فجاز فيه نفسه
القتل وقوله ولقد همت به وهم بها لولا أن رأى برهان ربه والجواب أن الهم طبيعي وهو غير برهان
تقوى الله وطلب ثوابه وجعله السقاية في رحل أخيه والجواب أنه فعل ذلك
ليكون سببا لبقائه عنده قلت وذكر بعضهم أن ما صدر من إخوته كان قبل نبوتهم
إن ثبتت قلت هو كظاهر القرآن وقصة داود وهو وهل كان نبيا قبل القصة
قبل القصة وبعدها ابن عطية حملها على نسبة القتل وإرادة التزوج به كما ذكر
الحشوية وكذبوا رواتهم ذلك وأما قبل النبوة فكل يقال أن الأمر في نبوة العصمة
ولو من الصغائر النهي عن الكبائر للوامق والقاضي وأكثر المعتزلة بناء على التحسين عقلا
والتقبيح ونحوهما مع بعض الرسل العقلاء ثبوت العصمة جواز إرسال كافر
قولان للأشاعرة وعلى منعه ودفعه قولان للحشوية وابن فورك ومتمسك
الحشوية بناء ووجد ما كتب الكتاب وسليمان قلت يرد الظان
بخلوه عن الرسالة قبلها وسليمان بوجوب العادة لا أنه يصح فلا وجه جواز الكبيرة قولان
ما لكي أهل السنة لقصة إخوة يوسف والأول وعلى الثاني فهو وجه النبوة معجزة
يمنع ما انتظابه بحواله المقصود من البعثة إلى هنا انتهى نقل ابن عرفة وقيل المراد بالإيمان
الشرائع في قوله تعالى ولا الإيمان وقال ابن عباد وقتادة ودخل فيه الرجل
أنه الجن الإيمان قد رأيتك قال البغوي قال أهل التعبير كان ذلك مبادى نبي إن الله يريد منه
ذلك لأنه رغبته عن الدنيا وازدياده للنساء وفراغه لله تعالى إلا لكان من غير ما ذكر
داود إنما فتناه أي اختبرناه أنه أواب مطيع ولا يلتفت إلى قول الوعاظ وقصة آدم

ومن على الأنبياء عصمة الأنبياء قبل البعثة ولذلك قبل البعثة وبعدها

قال بعض الشيوخ الأظهر أنه كان قبل النبوة وإنما خص بالنبوة بعد [illegible] قوله
تعالى قلنا اهبطوا منها فإما يأتينكم مني هدى وقوله وعصى آدم ربه فغوى ثم اجتباه ربه
وقصة موسى في قتل القبطي إنما كانت في بلد فرعون فكان ذلك قبل النبوة وقبل بعثته إلى
الطور وقيل إن [illegible] قتله [illegible] انتهى وقال الشيخ السنوسي
في شرح الكبرى الكلام في العصمة في موضعين أحدهما قبل النبوة والثاني بعدها أما قبل النبوة
فالذي ذهب إليه أكثر الأشاعرة وطائفة كثيرة من المعتزلة أنه لا يمتنع عقلا على الأنبياء قبل
النبوة معصية كبيرة ولا صغيرة وذهب بعض أصحابنا إلى أنه يمتنع ذلك وقال بعض أصحابنا
لا امتناع بالسمع إذ لا مجال للعقل لا كن دل السمع بعد ورود الشرع على أنهم كانوا معصومين
قبل البعثة وذهبت الروافض إلى [illegible] وأما بعد النبوة فالإجماع على عصمتهم من
تعمد الكذب [illegible] المعجزة دلت على صدقهم فيما يبلغونه عن الله تعالى فلو جاز تعمد
الكذب لبطلت دلالة المعجزة على الصدق وأما جواز صدور الكذب عنهم غلطا ونسيانا فمنعه
الأستاذ وكثير من المتكلمين من أصحابنا لما فيه من نقض دلالة المعجزة القاطعة وجوزه
القاضي وقال إن المعجزة إنما دلت على صدقهم فيما يصدر عنهم قصدا واعتقادا وقال القاضي
عياض لا خلاف في امتناعه سهوا وغلطا لكن عند الأستاذ من قبيل المعجزة [illegible]
مقتضى قول الله صدق عبدي وعند القاضي من قبيل الشرع والإجماع [illegible] العقلية
والنقلية فالإجماع على عصمتهم من تعمد الكبائر وصغائر الخسة خلافا للحشوية [illegible]
وأما صدورها [illegible] فالأكثر على جوازه سوى [illegible]
[illegible] بل [illegible] على امتناعه [illegible] والمحققون من قبيل السمع وقال
الأستاذ وطائفة كثيرة من المعتزلة من قبيل العقل وأما صغائر [illegible] فجوزها
عمدا وسهوا الأكثرون وبه قال أبو جعفر [illegible] من أصحابنا ومنعه طائفة من المحققين
والفقهاء والمتكلمين عمدا وسهوا قالوا لاختلاف الناس في الصغائر [illegible] جماعة

دليله ان كل ما عصي الله به فهو كبيرة وان الله تعالى امرنا باتباعهم وافعالهم جملة ولا فرق
بين كثير الكبيرة وبعض الصغيرة فلو جاز منهم المعصية لكنا مامورين باتباعهم
فيها انتهى وما رده على الامدي نقله ابن عرفة ولم يتعقبه وانظر ما قاله السنوسي
قلت انظر ما نقله ابن التلمساني بانه فرق فيه بين التبليغ والفتوى فقال في التبليغ
لا يجوز الكذب فيه عمدا ولا سهوا ولا غلطا وقال في الفتوى فقال الامام عمدا لا يجوز واما سهوا ففيه
خلاف ثم قال انهم لا يعرفون ومراده بالفتوى بعد التبليغ فالحاصل انهم قبل النبوءة لا يجوز
عليهم الكفر عند الاكثرين والمعاصي غير الكفر جوزها الاكثرون والاظهر المنع موذن بان
الشرع جاء بانهم معصومون قبل البعثة واما بعد البعثة فالكذب مناف للمعجزة فعلى
من يقول بالمنع ذلك عمدا وسهوا وغلطا اما غير الكذب فتنفيه دلالة المعجزة واما
سهوا وغلطا فقبل ذلك وقيل بدليل السمع واما الكذب فيعني الاخلال او الكتمان او
ايجاد الجوارح المهنعة كالنسيان وكونه دال الجميع على عصمتهم من تعمد ذلك ومن صغائر
الخسة واما اتيان ذلك سهوا وغلطا فقيل يمتنع ايضا بدليل السمع وقيل بدليل العقل
واما غير الصغائر الخسة ففيه خلاف ومن يعم جميع ذلك ؛ **فائدة**
قال الشيخ ابن عباد الغفلة والسهو والنسيان بينها فرق فالغفلة تزول والسهو
لا يزول والسهو لا يكون الا عما هو كالحال والغفلة لا يعلم صاحبها حاله والنسيان
يعلم انه نسي الا انه لا يعلم والسهو عدم العلم بالشيء لا من يتعلق بالشيء والنسيان
عدم العلم بالشيء لا من حيث تعلق بالشيء وقال بعضهم السهو عن الشيء تركه
من غير علم والسهو من الشيء تركه مع العلم به وهذا فرق لطيف به السهو الذي وقع منه
صلى الله عليه وسلم في الصلاة والسهو عن الصلاة الذي ذمه الله تعالى بقوله فويل للمصلين
الذين هم عن صلاتهم ساهون وقيل النبي صلى الله عليه وسلم يسهو ولا ينسى لان النسيان
افة وغفلة والسهو انما هو شغل فالنبي صلى الله عليه وسلم يسهو عن الصلاة ولا يغفل

ولا يغفل عنه ولا يشغله من حركات الصلاة ما في الصلاة يشتغل به لا يشتغل عنه فهذا
ان حقق على هذا المعنى لم يكن فيه قوله صلى الله عليه وسلم لم اقصر ولم انس خلاف انتهى
وقد قال التفتازاني رحمه الله بعد ان ذكر ما تقدم او انه ظن ان المنهي عنه شجرة
بعينها وانما عوتب لترك التثبت والتنبه لارادة الجنس او انه صغيرة قال وهذا هو
الظاهر وحالوا الى ظاهر قوله فلما جعلا له شركا فيما آتاهما فالجواب انه لم يقل احد
بالشرك في حق الانبياء بالنسبة الى الالوهية ولو قبل البعثة فالوجه انه على حذف
مضاف اي جعل اولادهما له شركاء بدليل قوله فتعالى الله عما يشركون او المراد ما وقع له
من الميل الى طاعة الشيطان وقبول وسوسته او الخطاب لقريش والجنس الواحد
قصي والمعنى وجعل منها زوجها جعلها من جنسها عربية قرشية واشركا فيما
آتاهما الله تسمية اولادهما بعبد مناف وعبد الدار وعبد العزى ونحو ذلك فان قيل
في حق نوح قوله تعالى انه ليس من اهلك تكذيب له في قوله ان ابني من اهلي فالجواب
انه ليس للتكذيب بل للتنبيه على انه ليس المراد بالاهل الموعود بنجاتهم الا اهل
الصلاح او المعنى انه ليس من اهل دينك او انه اجنبي منك وان صححه الى بعض
اختلافهم بانه ابن لما روي انه كان من امرأته ولا يجب الحاق الخير عمل النبي اذ كان له
عمل اهله فان قيل ان ابراهيم كذب في قوله هذا ربي بل فعله كبيرهم هذا اني سقيم
فالجواب ان الاول على سبيل الفرض والتقدير بوضع الحكم الذي يراد ابطاله
او على الاستفهام او على انه كان في حال النظر والاستدلال وذلك قبل البعثة
والثاني على التعريض والاستهزاء والثالث انه كان به مرض الهم والحزن من عبادة
قومهم او الحمى غالبا فان قيل ان يعقوب ادراك الحزن وافراط المحبة فالجواب
انه لا معصية في مثل التفسر ولا سيما الى من يلوح عليه اثار الخير والصلاح وانواع
الكمال ولا في بث الشكوى والحزن الى الله تعالى في حال تكون موجبة للعباد ولا

بسم

بيتها وقد قيل إنه كان من قومه أن يوتى بيوسف على يهود بن لاسلام وقالوا في جهة
الإخوة ما فعلوا بيوسف وما قالوا من الكذب والجواب أنهم لم يكونوا أنبياء ومن
جهة يوسف الهم المشار إليه بقوله تعالى ولقد همت به وهم بها وجعل السقاية في رحل
أخيه والرضى بسجود إخوته وأبويه له والجواب أن ذلك لا يخل بالعصمة والمراد وهم بها
لولا أن رأى برهان ربه على أن يكون الجواب المحذوف ما دل عليه أي لكان التعلق ولا يكون
التقدير لولا أن رأى برهان ربه لخالطها والمراد بالبرهان المركوز في الطبيعة البشرية
إلا لهم بالعصمة والفضل إليه وهو من باب المشارفة أي شارف أن يهم بها وباقية
وبذلك الله هاتا عن والفضل إلى العصمة فطالما يذكر الخصوص من الخصوصات
ولهذا ورد هذا الكلام من الشارع بوسعا وورد مخبر أن ينعا عليها ويذكر له
استغفار توبة وأما جعل السقاية في رحل أخيه فشركة بإذنه وذلك بإذن
الله ومشيئة لتحقق إلى رحوه تورية كما كانوا فعلوا بيوسف ما لجري مجرى
التهمة أو هو من الوذن والسجود كانت عندهم تحية وتكرمة كالقيام والمصافحة
أو كانت مجرد انحناء وتواضع لا وضع جبهة قالوا أن موسى أذن للسحرة في إظهار
السحر بقوله ألقوا ما أنتم ملقون فلما ألقوا السحر رضي به بل الغرض إظهار إبطاله وإظهار
معجزته وما ثم رضا به وكذلك لم يكن جاهلا حقيقة وإلقاء الألواح كان بعد دهشته
وتمييز لشدة غضبه والأخذ برأس أخيه هارون نبي السلام لم يكن على سبيل الأذى بل
كان يريد ليجيبه ليعلم منه حقيقة الحال أو هارون أن تكلمه بنو إسرائيل على
الأذى له وبعث إلى شماتة الأعداء فلم يثبت لذلك ذنب له ولا لهارون فإنه كان
نهاهم عن عبادة العجل وقوله سي نكرا ففرجيت نكرا أي عجبا وما فعله
الخضر كان بأمر الله وقصة داود عليه السلام لم يثبت فيها سوى أنه خطب امرأة
كان يخطبها أوريا فزوجها أولياؤها داود دون أوريا وسأل أن ينزل أعمه

فيطلقها وكان ذلك عادة في جمرة فكانت زلة منه لاستغنائه بتسع وتسعين
امرأة والخصمان كانا ملكين ارسلهما الله لتنبيهه فلما تنبه استغفر ربه وخر راكعا
واناب وسياق الآية يدل على كرامته عند الله دون الهفوة التي تنسبه اليه الحشوية من
انه بالغ في التضرع والتحزن والبكاء والاستغفار استعظاما لزلته بالنظر الى ما له من رفيع
المنزلة وتقرير المنكر تصوير وتمثيل للقضية لا اخبار بمضمون الكلام فيلزم الكذب لكن
ما قيل ان الخصمين كانا الملكين دخلا الشيء فقد علما انه اختص بالرعوية وكانا راعيين
غنم ظلم احدهما الآخر والكل على حقيقته **وقالوا** في قصة سليمان امورا **اخرها**
ما نسبه اليه بقوله انه عرض عليه بالعشي الصافنات الجياد وذلك انه اشتغل بها
بشغل عن الخيل حتى غربت الشمس وفاتته العصر وعن رد كان له ورد في وقت العشي فاغتم
لذلك واستردها فاخذ يعقرها **والجواب** ان ذلك على سبيل السهو والنسيان
وعقر الجياد وضرب اعناقها كان لاكلها ولحرم وفضل التقرب الى الله والتصرف على
العقر من جماله ولم يعترض ذلك ربما فاحتال الله تعالى ذلك انه عقرها على ان ابن الجسن
من قال المراد حبه للجهاد واعلاء كلمة الله وضمير توارت للخيل لا للشمس وانه طفق مسحا
بالسوق والاعناق تشريفا لها وتسميعا انها او اظهار الاصلاح الله الجهاد في
بنفسه **وثانيها** ما نسبه اليه بقوله ولقد فتنا سليمان الآية فان كان ذلك ما روي
انه ولد له ابن فكون يغذوه في السحاب خوفا من ان تقتله الشياطين او تخبل عقله
فما راعه الا ان القي على كرسيه ميتا فتنبه لخطيئته في ترك التوكل واستغفر وتاب
وهو لا بأس به وكانه ترك الاولى اذ ليس في التحفظ وفعل شيء من الاسباب ترك
للتوكل لامر التوكل على ما قال عليه الصلاة والسلام اعقلها وتوكل وكذا ما روي من انه
قال لاطوفن الليلة على سبعين من كل امرأة تأتي بفارس يجاهد في سبيل الله ولم يقل
ان شاء الله فلم تحمل الا امرأة جاءت بشق ولد له عين واحدة ويد واحدة ورجل واحدة

جالقند

في الفتنة القائلة بجلوس الشيطان على كرسيه واما ما روي من جريان الخاتم والشيطان وعبادة الوثن
في بيته وجلوس الشيطان على كرسيه فعلى تقدير صحته يجوز ان يكون اتخاذ التماثيل
قبل تحريمها في شريعته وعبادة التماثيل في بيته بغير علم منه فان قيل ما معنى
قوله تعالى قال رب اغفر لي وهب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي من الحسد وعدم ارادة
الخير لغيره فالجواب ان ذلك لم يكن حسدا بل طلبا للمعجزة على دعوى النبوة وكان
لكل نبي معجزة كما نوع قومه ومعجزته العصر بالملك وهو كان يتمنى الجمع بين الملك والنبوة
ووارثا لهما او لعلها ارادما كان كالمعجزة للسوقة دته مع هذا الملك العظيم وقيل
اراد ملكا لا يورث عنه وهو ملك الدين لا الدنيا او ملكا لا اسلبه ولا يقوم فيه غيري
مقامي كما وقع ذلك مرة وقيل ملكا خفيا لا ينبغي للناس وهي القناعة وقيل كان ملكا
عظيما فطلب ان لا يقوم غيره بشكره ولا يحافظ فيه على حدود الله فان قيل فقصة
سيدنا يونس عليه السلام وهي قوله تعالى وذا النون اذ ذهب مغاضبا فظن ان لن نقدر
عليه فالجواب ان المغاضبة مع الكفار والمعاندين لا مع الله ومعنى لن نقدر عليه اي
لن نضيق عليه كما في قوله تعالى فقدر عليه رزقه فلا يوجب شكا في القدرة ومعنى الظلم في
قوله اني كنت من الظالمين اني ترك الافضل وهو الصبر وهذا معنى قوله تعالى ولا تكن
كصاحب الحوت اي في ترك الصبر على معاناة الكفار فان قيل ما معنى قوله لنبينا واستغفر
لذنبك وللمومنين ومثل القرآن بالله على النبي ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك
فيحملون على ترك الافضل وقوله ووجدك ضالا فهدى معناه غافلا عن الشرايع
والاحكام وقيل انه ضل في صباه في بعض شعاب مكة فاتى به ابو جهل الى عبد المطلب
وقيل ضل في طريق الشام حين خرج به ابو طالب ولا دلالة على العصمة والميل عن طرق
الحق ولذا لا ينفي اضل صاحبكم وما غوى وقوله ووضعنا عنك وزرك وذلك ما كان يثقل
عليه ويغمه من جهالة قبل النبوة او من جهله بالشرايع والاحكام او من تحمل الكمال

على إسلام أهل العناد وتلهفه وقوله عفا الله عنك لم أذنت لهم تلطف في الخطاب وعتاب
على ترك الأولى والانقياد الى الاحتياط في تربص الحرب وقوله ما كان لنبي أن يكون له
أسرى الى قوله لولا كتاب من الله سبق على ترك الأفضل وهو أن لا يرضى بالخسيس الحطام ابن العربي
وكان الكلام من قوله لم تحرم ما أحل الله وقوله عبس وتولى أن جاءه الأعمى وما روي أنه قرأ
بعد قوله أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى تلك الغرانيق العلى وان قف
شفاعتهن لترتجى فلما أخبره جبريل بما وقع منه حزن وخاف فنزل تسلية قوله
تعالى وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته تسلية
له فالجواب أنه كان من إلقاء الشيطان لا تعمد منه وقيل بل الغرانيق الملا
ئكة وكان هذا قرآنا فنسخ وقيل بل قصص نفسي النبي حديث النفس وكان الشيطان يو
سوس له بغير الهدى فنبهه الله وبما وسوس من نفسه وهداه الى الصواب وقوله
وتخفي في نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه عتاب على أنه أخفى
في نفسه عزيمة تزوج زينب بعد تطليق زيد اياها خوفا من مقولة الناس بغير أولا خفاء
أن لم يخف أمر دنيوي خوفا من مقول أهل الدين ليبعث من الصغار بضعف عزائم الكبار بل
ما ينبه ترك الأولى وكذا ميلان القلب الى زينب لو ثبت وأما مثل يا أيها النبي اتق
الله ولا تطع الكافرين ولا تطرد الذين يدعون ربهم فلا تكونن من الممترين لئن
أشركت ليحبطن عملك ولقد كدت تركن اليهم شيئا فان كنت في شك مما أنزلنا فجوابه أن الأمر بالشيء حال
تلبسه سابقة تركه ولا النهي سابقة فعله ولا الشرط وقوع مضمونه فان قيل
ما بال الأنبياء حكيت عنهم نعم أنهم ما عملوا الصغائر ووجه العتاب مع أن الله تعالى ستار
وقد أمرنا بالستر على من ارتكب ذنبا قلنا لئن عظم حق الأنبياء ويكون ما
يبلغون من أمر الله منهم أخذا للتنبيه وليكون امتحانا للعالم كيف يعملون بأنبيائهم
بعد الاطلاع على زلاتهم وليعلموا أن الأنبياء مع جلالة قدرهم وكثرة طاعتهم كيف

النجوا

علي ان الصغيرة لا تقدح في الايمان والولاية البتة

التجؤوا الى التقى وربما استغفر منه ادنى زلة وان الصغيرة ليست مما يقدح في الولاية
وربما يقال البتة او تقدح مطلقا ولكنه يخبئه عنها بمصيبة لها انتهى كلامه وحسن
الكلام ربما جرى على القول بجواز الصغيرة في حقهم وقد تقدم وقال السنوسي قوله
مع البقاء لك ان الشهر تقدم من ذنبك وما تأخر اي المغفرة مما كان سبق وهي المغفرة المغفرة
ومن معنى والتقدم اسباب الذنب من الشهوة والخواطر وحركات النفس والهم والعزم
والتي تتأتى الآثار من التوالي والنشاط فلم يكن الجميع وغيره ذلك من المغفورات بل اجيب لمولى
الكريم انه فيه لنبيه صلى الله عليه وسلم من المواهب الربانية والعصمة الكاملة مما
لست مما يتعلق به كل ذنب وربما فيه اشارة الى ان هذا الذنب الذي عفي عنه هو ذنب
له حسب ما امكن العفو والغفران ليس في العادي او للتنبيه بالجمع على الجلي ان
ستر ما عنك الذنب الذي يتوهم وصوله اليك ويعد ذنبا بالنسبة اليك وان كان
حسنة بالنسبة الى غيرك كما انس مثلا بالطاعة والقصر يفعلها نيل ملا بلايم
التقسيم الجنان من التسهيلات واذا استهجن النوع واستحلت سوابقه ولواحقه
وان كان ذنبا اليسير بالنسبة الغير واجرى سائر الذنوب التي هي حقيقة كالشرب
والزنى قلت ويعني ليغفر هنا اي لم تكن اسباب الذنب ولم يكن منك من الطاعة
على صفة ما تقع من غيرك لحقيقته انه معصوم وقوله واستغفر لذنبك قيل المراد
امته وان كان خطابا له ويحتمل ان يكون مرتبا على سبيل التغيير المعبر زيادة في رفع
الدرجات وربما فيه هنا كالاشارة المتقدمة وقوله ووضعنا عنك وزرك ربما ظهر
ان وضعه بمعنى الحطامة وهو سوابقه ولواحقه ان كان الوزر الذنب وربما فيه
كما سبق وقوله عفا الله عنك بلا معاتبة فيه بوجه بل تعظيم منه وتعظيم كما يقال
في استفتاح الكلام اصلحك الله وقوله لولا كتاب من الله سبق الآية الاكثر ان معناه
لولا كتاب من الله سبق باحلال الغنائم لكم وتخصيصكم بهذه الفضيلة ولهذا قال

فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا فليس في الاية الزام ذنب ولا معاتبة بل هي مما خص الله به
نبيه من بين سائر الانبيا وامته من بين سائر الامم فكانه قال لم يكن لنبي غيري
ولهذا قال عليه الصلاة والسلام احلت لي الغنائم ولم تحل لاحد قبلي وقوله تعالى تريدون
عرض الدنيا خطاب لمن اراد ذلك من الناس وتجرد غرضه لعرض الدنيا وليس المراد به النبي
صلى الله عليه وسلم ولا علية اصحابه وقوله عز وجل عبس وتولى قال القاضي عياض ليس
في الاية اثبات ذنب بل اعلام الله ان ذلك المتصدي له ممن لا يتزكى وان الصواب والاولى
كان لو كشف له حال الرجلين الاقبال على الاعمى وفعل النبي صلى الله عليه وسلم لما فعل
طاعة كان لطاعة الله تعالى وتبليغا لا معصية وما قصه الله تعالى من ذلك اعلام له
بحال الرجلين وتحقير شان الكافر عنده والاشارة الى الاعراض عنه بقوله تعالى وما
عليك الا يزكى وقيل اراد بعبس وتولى الكافر الذي كان مع النبي صلى الله عليه وسلم
قاله ابو تمام وقوله عز وجل وعصى ادم ربه فغوى اتفقوا ان المراد المعصية
اللغوية والغواية اللغوية وهما وقوع صورة المخالفة والغواية التي هي ترك الما
مور سهوا وقع عمدا ونسيانا او ذا وبلا النسي عقلان وهما انما يقع على ما يعلم فيما
لم يرد انما الا على هذه الصيغة تقع من النبي ادم عليه السلام وانما وقعت منه
نسيانا او داينا وبل قالت ابن لم يجب ترتب به لا بيه كما نسب الاسم الجلال
وما كان ابدا بينهم انه لم يعلمه الناس من وقطر به لعنة ابي اسلم ادم الى ان اكل من الشجرة
حمل الاكل انها للعنس بعد انه نعمه وعصى ادم ربه وقال في بيان عذره ولم نجد له عزما
الا ان من قبل فنسي فيتعلق العمد غير متعلق النسيان وجاز للمولى ان يقول العبد
وعصى تنويها وزجرا لعظمة فيقول انسى لعزتي ولا يجوز لاحد منا ان يطلق ذلك على ادم
رسالة تلاوة القرآن وقوله تعالى فلما اتاهما صالحا جعلا له شركا فيما اتاهما
للعلم بالحق ان المراد بهذا جنس الادميين وقوله تعالى حكاية عن ادم ربنا ظلمنا

انفسنا بقوله ادخلوا منها سبيل الاستكانة والتعظيم لجناب الحق تعا وقوله
تعالى في قصة النبي يونس بن متى فليس فيه نص على الذنب وانما فيها ابق وذهب
مغاضبا وهل فر جنان الى قومه اجل هرب منهم وذهب مغاضبا لهم لكفرهم وهذا ليس فيه اهل الكبر
وهجران وكانهم من ثبى الطاعات وهل في قوله ربنا انه سمع انه بعث نبيه يونس عليه السلام
انه ليس كغيره في انه من خواص حضرته المبعوث لهداية الخلق وايصال المقصود من الهداية
والا يصبر على جفايهم ومشاهدة ظالمهم فلا ينتصر بالله الا اذن الحق الا اذن العالي كقوله
كغيره فلت هذا برهان على ترك الاولى وقوله الا اله الا انت سبحانك اني كنت
من الظالمين في الجواب عنه ما سبق في قول النبيين ادم ربنا ظلمنا انفسنا وقوله فظن
ان لن نقدر عليه معناه ان لن نضيق عليه فيما فعله من الخروج عن قومه لانه عليه
السلام لم يتعمد في ذلك معصية فلت تعرض في ذلك الفرق جوابا اخر
وقصة النبي داوود هذا ايضا من في الانبياء لا ينبغي ان يلتفت فيه الى ما سطره الاخباريون
اذ لم يصح شيء من ذلك بقال الشيخ ذنبه انما استغفر منه قوله لاحد الخصمين لقد
ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه بقولهم وما بعي ما سطره الاخباريون
عن النبي داوود وذهب احمد بن نصر وابو تمام وغيرهما من المحققين والبعض نسبه لجماعة
قبل سلم وقد قال علي بن ابي طالب رضي الله عنه من حدث بما قال هؤلاء القصاص من امر داود
عليه السلام جلدته حدين لما ارتكب من حرمة من رفع الله قدره واما استغفاره
وبكاؤه وتضرعه فعلى المعهود من حال الانبياء واما قصة نبينا ونبيئنا ومولانا
محمد صلى الله عليه وسلم مع زيد بن حارثة فلا يصح فيه ما ذكره الله تعالى من كونه زوجه زينبا
بعد فراق زيد وشيء من ترك نكاح ابناء الادعياء ازواج الادعياء وقد اوحى الله تعالى الى نبيه
محمد صلى الله عليه وسلم بما اراد من تزويج زينب له قبل ان يطلقها زيد فلما اتى زيد
وهو منع من التمتع بها لانه اراد حرمتها حبا بشكر انعام عليه وانه

زيد وافتخارا بامره صلى الله عليه وسلم بامساكها واخبر عليه الصلاة والسلام عن زينب
وفخره ما ابدى في نفسه الكاتم من وحي الله له بان زيدا سيفارقها وتصير زوجة له بعد
حياء منه صلى الله عليه وسلم ان يظهره لان ذلك لم يخف عن العلم الذي امر بتبليغه وقوله
تعالى وتخفي في نفسك ما الله مبديه من مفارقة زيد وتزوجك اياها بعد وهذا هو
الذي اراه حسنا انه اي اظهره بعد ذلك وليس مقتضى الاية ما يعتقده بعض الجهلة من
انه تعلق قلبه وحب فراق زيد لها البتة ومع ذلك امره بامساكها حياء منه
ويكفي في ذلك ان الله تعالى قال وتخفي في نفسك ما الله مبديه ولم يبد الله سبحانه الا مفا
رقة زيد وتزوجها وكيف يتعلق اشرف الخلق صلى الله عليه وسلم بشيء من متعة
الدنيا ولا سيما بعد ان حصلت في حوزة غيره والله عز وجل يقول ولا تمدن عينيك
الى ما متعنا به ازواجا منهم الاية وقال تعالى ولقد اتيناك سبعا من المثاني والقرآن
العظيم لا تمدن عينيك الى ما متعنا به ازواجا منهم قلت ـــــ انظر هذا مع ما يقول العوام
من جواهره كان في مخزونه وما تقدم من ابن التلمساني انه قال يا مقلب القلوب وما تقدم
للمحي ان هذا جبلي لبشرية وسع الانسان وقوله تعالى وتخشى الناس والله
احق ان تخشاه ليس فيه عتب كما يعتقده من لا خلاق له ولا ادب وانما هو مدح له بالحياء.
ولقد كان اشد حياء من العذراء في خدرها وقوله اخبارا عن اخوة يوسف وما فعلوا
بيوسف فليس فيه عتب على يوسف ولا على اخوته بقاء الايمان فيما ذكره رحمه الله تعالى
لم يثبت نبوتهم فيلزم الكلام على افعالهم وذكر الاسباط في القرآن قال المفسرون
يريد من نشا من ابناء الاسباط ومن قيل انهم كانوا حينئذ صغار الاسنان ولهذا لم
يميزوا يوسف لما راوه وقالوا ارسله معنا غدا يرتع ويلعب وقوله تعالى ولقد همت
به وهم بها لولا ان رأى برهان ربه الاية ان الوقف على قوله ولقد همت به ويبتدأ
وهم بها لولا ان راى برهان ربه على التقديم والتأخير اي لولا ان راى برهان ربه

لهم

لهمّ بها وقد علم ان لولا حرف امتناع لوجود وبين ان عصمه من كل سوء قوله تعالى
لنصرف عنه السوء والفحشاء انه من عبادنا المخلصين وقال ولقد راودته عن نفسه
فاستعصم وقال تعالى وغلّقت الابواب وقالت هيت لك قال معاذ الله انه ربي احسن
مثواي انه لا يفلح الظالمون قيل في ربي انه الله وقيل يعني همّ بها اي بزجرها ووعظها
وقيل بضربها ودفعها وقيل همّ بها غمّها امتناعه منها ويحتمل ان يكون همه بها اي
بسببها اذ اما يعلم بسبب هذه المحنة التي وقعت فيها من معصيته ولا ما جرى عن
ما كان بينه من الشقاق والشغب بحبه عليه الصلاة والسلام فهو على سبيل الرحمة
لها ان لا تكون وقعت في شيء من ذلك من اجله ولكنه لما راى ببصيرته برهان ربه الهمه
تعالى وعرفه في جميع افعاله واحكامه تسلم لما قدر وقضى وزال همه به فيكون المعنى على هذا
لولا ان راى برهان ربه لدام همه بها وقوله تعالى في قصة السيد موسى عليه السلام
فوكزه موسى فقضى عليه فقد نص الله على ان القتيل من عدوه وانما قصد عليه السلام اغاثة
الملهوف لا انه اراد بصادفه موته وقوله هذا من عمل الشيطان تحقيرا في نسبة
الفعل المحبوب للشيطان اليه وقوله ظلمت نفسي فاغفر لي على ما لا يوجب من خضوع الانبياء
وتعظيمهم وشدة خوفهم وكذلك حالهم في الوقفة على سبيل التضرع والخضوع كما كانت
حالهم ولانهم علموا علوم الاواخر وعلى هذا يحمل استغفار الانبياء وقوله تعالى ولقد
فتنا سليمان معناه ابتليناه بولادة شق انسان حين نسي ان يقول ان شاء الله وقيل
ذلك عقوبة بل تنبيه من الله تبارك وتعالى لكمال منزلته لا انه لم يستقبل ونحو
فهو عز وجل يلام ان تولى رياضتهم بنفسه واياك ان تغتر الآن بنقله جملة الحو
زجر والمعنى به ان الذي سابوضح ان يلتفت اليه مومن وقوله تعالى في حق ابراهيم
عليه السلام فلما جن عليه الليل راى كوكبا قال هذا ربي الى اخر الاية فهو اقامة دلالة
لقومه على حدوث هذه العلويات التي عبدوها وادعوا الهيتها او هيبة ولذلك

فالجواب من قوله تعالى وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه لا يقال انه كان يعتقد ربوبيته
او يشك فيه وزال عنه ذلك لان اعتقاد ذلك والشك كفر كيف يتوهم ذلك وانه ممن برئ عن
التصرف وجميع الرسل والانبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون من الكفر قبل النبوة وبعدها
ومن صغائرهم وكبائرهم بل هم معصومون من جميع المعاصي صغيرها وكبيرها ومعنى قوله هذا ربي اي
على زعمكم او على نحو حذف الاستفهام او من باب ذكر دعوى الخصم لاقامة البرهان على ابطالها
لها وطلوع هذه الكواكب في الدلالة على حدوثها كما يقول الله عنه عليه السلام لا احب
الآفلين الى آخرها لان الافول من التغير والنقصان دليل على حدوث تلك الكواكب
وعدم صلاحيتها للربوبية وانه للتركيب والتغيير اما كلها فبالله وان كان يدل على
حدوثها وانه لا كان فيه كمال الجلال لصاحبته تلك الانوار وقد يشكل مثل الغبي والعامي
انها بلا تأمل وجه حدوثها وقوله تعالى واوجس في نفسه خيفة موسى نحو به عليه
الصلاة والسلام انه كان لاجل الله وغيره عن نوع حيرة خاف ان لا ينتصر لله اي
معجزته مع سحرهم وقيل ان سبب خوفه انه سمع حيس الخيول باولياء الله تعالى
من قوله تعالى اولياء الله ان يكون ذلك علامة الظهور كما وقع للحلاج من بينها واعلى
الضلال والله التوفيق وبهذا يتاول ما كان ظاهره نقص بحق الملائكة كقصة هاروت
وماروت والذي يجب اعتقاده ما وصفهم الله تعالى به من انهم عباد مكرمون لا يعصون
الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وانهم لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون
يسبحون الليل والنهار لا يفترون وانما الذي ينبغي ان يعتقد في هاروت وماروت انهما
ان يكونا ملكين كما قيل من انهما كانا من الملائكة يتعلمهما السحر لم يكن لاجل العمل
به بل لينحى عنه بتعرف حقيقته وبيان شره ولهذا اخبر الله سبحانه انهما قالا انما نحن
فتنة فلا تكفر وقول الملائكة اتجعل فيها من يفسد فيها الا هو استفهام بمجرد لا
على الانكار ومتى كان ذلك كفر من جهله ولهذا قالوا ونحن نسبح بحمدك ونقدس

قصة هاروت وماروت وما قيل

لك

لك فكان المعنى لم نسأل اليه إذا وانكالا او نفي نسبة ذي تنزيهك عما من النقص والتبديل
ونقدسك عن التجويز في افعالك واحكامك وقوله بحمدك في موضع الحال اي ملتبسين بالحمد لك اي
اي نثني بسبب نعمتك فتكون الباء من حروف السببية تعبيرا بالمسبب عن السبب فان
الحمد بمعنى الشكر مسبب عن النعمة ويحتمل ان يكون بحمدك متعلقا بالحال لان المراد بحال
ننزهك بما يجب وتكون الباء للآلة وقوله ونقدس لك اي نطهر انفسنا عن خواطر ردية لك
اي لاجل ذكرك وعبادتك اذ لا تتم العبادة والخدمة الا مع قلب نقي من جميع الادران ويحتمل
نطهر انفسنا لاجلك والنفي من كل سوء وقوله تعالى اني اعلم ما لا تعلمون معناه
وان جعلت في الارض من يعصيني ويسفك الدماء فاني اعلم فيه ذلك من الحكم والمصالح التي
تقع لمحض الخير بالانبياء والاولياء ما لا تعلمون على الخاطر بعقله انتهى وجيه
اختصار وانما ذكرت هذه النقول لكثرة ما اتعب به اهل الدهر من كل واحد منهما على ما نعلم
ربما يشكل بعضه او فيه نقص ما ثبت به من الا نقال حتى يتبين لك عن المسألة فيتبين
بالمسألة والله اعلم ولكل امرئ ما نوى وان الخلاف عظيم فينبغي ان لا يعتنى به الا ان
يتكلم من كلام ربانية **تنبيه** قال الشيخ ابن عرفة لا اظهر عصمة الملائكة
الا من جهة عصمتهم قوله للمتكبرين وعلى الثاني في كون ابليس كان منهم خلاف والمسألة
سمعية اجتهادية **السادسة في افضلية الملائكة على الانبياء**

فصل
خلاف فيه في عصمة
الانبياء عليهم
السلام

او الانبياء على الملائكة قال ابن التلمساني في شرح المعالم الانبياء افضل من الملائكة وهو
قول ائمة الاشعرية والشيعة وقال الفخر في المعالم ان الملك افضل من البشر وقالت
الفلاسفة والمعتزلة ان الملائكة السماوية افضل قال واختار القاضي ابو بكر الباقلاني وابو
عبد الله الحليمي واحتج القائلون بافضلية الانبياء بان آدم مسجود الملائكة بنص
القرآن والمسجود بافضل انواع الكرامة افضل من الساجد قولهم السجود انما كان لله وآدم كا
لقبلة جوابه يرد بانه يحصل التفضيل لقول ابليس ارايتك هذا الذي كرمت علي

بل على انه قبله وجوابه لا امر فيه بانه انما طاعة السجود لادم في قوله اسجدوا لادم كالطاعة
لله في قوله واسجدوا لله الذي خلقهن خلافه ولا دليل اقوى الثاني ان ادم كان اعلم من
الملائكة لقوله وعلم ادم الاسماء كلها الى قوله انبئهم باسمائهم والاعلم افضل لقوله تعالى قل هل
يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون الثالث طاعة البشر اشق لانها مع موانع
الشهوة والغضب والحرص وبعض ذلك فيهم مبني على الاشتراك وبعضه على النصوص
قال تعالى [illegible] وقال العلماء الذين يستشكلونه منهم ولانهم ابتلوا بوسو
سة الشيطان وشهوات كثيرة مثل ربط الحوادث الارضية بانتكاسات جلية ومناسبة
دو كثيرة ولا اشق افضل لقوله عليه الصلاة والسلام افضل الاعمال احمزها اي اشقها
الرابعة قوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابراهيم الى العالمين والعالم كل موجود
سوى الله ترك العمل به فيمن ليس نبيا من الاولين وبقي فيما عداه على الاصل وفصل ان
التفضيل انبني وابى ابليس من السجود واستكبار والتعليل بانه خير منه لكونه من نار
وادم من طين يدل على ان المامور به كان السجود تكرمة وتعظيما لا سجود تحية وزيارة ولا سجود
لا عبادة الله اذ اعظامه وتفضيلا له ومكانا يعبر سر الساجدين وهذا مثل جعل الباب الامام
خلاف ما تقدم لابن عرفة ان الاول اصوب قال ابن عرفة واحتج الاخرون بوجوه
الاول قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون ولولا
ذلك لما حسن العطف كقول القائل لا يستنكف الوزير عن خدمة فلان ولا السلطان
ولو عكس ما حسن الثاني قوله تعالى كل امن بالله وقوله شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة
وقوله ان الله وملائكته يصلون على النبي وقوله تعالى الله يصطفي من الملائكة رسلا ومن
الناس والدليل من ذلك تقديم ذكرهم على الرسل والتقديم في الذكر دليل على التقديم في
الشرف الثالث قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته الخ يفهم استكبار
الملائكة عن عبادته على البشر وانما يصح ذلك اذا كانت الملائكة افضل من الملك اذا اراد

تعزير

تقريرها اعتمد على الرتبة بانه يقول المولى لا يستكبرون عن عبادته ويكفيه بهؤلاء الضعيف
والمراد بالعندية الفضيلة لا مثل الجهة الى ان اتبع قوله تعالى ولا اقول لكم انى ملك
وقوله الا ان تكونا ملكين يدل على ان الملك افضل وفيهما اثبات دقيقة الخضر استرسلا
بكونه رسل الله الى انبيائه لقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك وقوله تعالى علمه
شديد القوى فكانوا افضل لان رسول البشر افضل من امته كذا هنا والعلم افضل من
المتعلم والسعداء الملائكة مبرؤون عن الشهوة والغضب والوهم والخيال واجاب
الشيخ الفاضل عن مثل قوله تعالى لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون والعندية
الى آخر قوله ومن عنده وقوله بل عباد مكرمون الى قوله وهم من خشيته مشفقون
بان ذلك يدل على فضيلتهم لا افضليتهم واجاب عن قوله تعالى ولا اقول لكم انى ملك
بانه انما قال ذلك حين استعجله قريش العذاب الذي وعدوا به بقوله والذين كذبوا باياتنا
يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمعنى انى لست بملك حتى تكون لي قوة ولا قدرة على
انزال العذاب بل باذن الله كما كان يجيء به عليه السلام ويكون لي العلم بذلك باخبار من الله
بلا واسطة واجاب عن قوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين
ان ذلك تمويه من الشيطان ان الملائكة بالمرتبة العليا وان لا اكل من الشجرة يرتقي به
الى تلك المرتبة وان الذي شاهده من الملائكة من حسن الصورة وعظم الخلق كمال العبرة
يحملها اكل من الشجرة ولو سلم فغايته التفضيل على آدم قبل النبوة واجاب عن
قوله علمه شديد القوى ان ذلك يطلب التبليغ وانما التعليم من الله واجاب عن قوله
لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون ان الكلام سيق لرد
مقالة النصارى وتوغلهم في المسيح وادعائهم فيه مع النبوة البنوة بل الالوهية
والترفع عن العبودية لكونه روح الله ولد بلا اب ولكونه يبرئ الاكمه والابرص والمعنى
لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا اب لهم

والامر يفترون على ما لا يفتريه مثبته عيسى وأجاب عن تقديم الملائكة على الرسل بانه يجوز ان
يكون التقديم من اجل تقدمهم وجودهم او تقدم الايمان بهم ولا اهتمام بهم لانهم اخفى فان
الايمان بهم اقوى ودلالة عليهم اخفى تنبيه ثم نبينا ومولانا محمد صلى الله
عليه وسلم خاتم النبيين بنص القرآن والسنة قال الله تعالى ما كان محمد ابا احد من رجالكم
ولكن رسول الله وخاتم النبيين وقال صلى الله عليه وسلم لا نبي بعدي . الحطيبي تشنيع
ابن عطية على الغزالي في قوله ان هذا ذلك بالاجماع لا بالنص قال التفتازاني وجهه انه لو اول ذلك
بان المراد بالنبيين اولو العزم لقبول العام تخصيصه كما تاويل ظواهر التشبيه
ما يعد من حسن التاويل قال ابن عرفة يرد بان ذلك لمعارضة تلك الظواهر الدليل
العقلي وذلك معقود ضرورة بختمه صلى الله عليه وسلم وفي المعالم هو صلى الله عليه وسلم
افضل الانبياء بالشرع لقوله تعالى فبهداهم اقتده وثبوت افضليته واضح بقوله ان يكمل الله
به فهو افضل من كل واحد منهم بمن بل شرعه ناسخ لما امنت لانه قال وما اقبل ما ان دعوته
بالتوحيد والعبادة عمت ولم تبلغه دعوة غيره فانتفع اهل الارض بدعوته ان كمل
من اتباعهم غيره انتهى قال في شرح المقاصد وعيسى انما ينزل في اخر الزمان
على شرع نبينا لا يتبعه الا اتباعه كما ان عن موسى انه لو كان حيا ما وسعه الا
اتباعي فيصح انه خاتم الانبياء بمعنى انه لا يبعث نبي بعده وأجمع المسلمون على انه
افضل الانبياء وان امته خير الامم لقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس وكذلك قوله
تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا والوسط الخيار وتفضيل الامة تفضيل لنبيها لانه
هم امته وانه مبعوث الى الثقلين وخاتم الانبياء والرسل ومعجزاته الظاهرة باهرة
باقية على وجه الزمان ونسخ بعثته اي شريعته جميع الاديان وسعادته فابتهج العقلاء
على السنن كافة ان غيره لك منحطرته [illegible] وقوله ورفعنا بعضهم
فوق بعض درجات اشارة الى ذلك ولا احد [illegible] في هذا [illegible] علينا حرفا [illegible]

الكلمة واشملا

مبتدأ

الصلاة والسلام أنا أكرم الأولين والآخرين على الله ولا فخر وقال عليه الصلاة والسلام
لا تخيروني على موسى وما ينبغي لعبد أن يقول أنا خير من يونس بن متى تواضعا انتهى
وقال ابن التلمساني في قوله عليه الصلاة والسلام لا تفضلوا بين الأنبياء وقوله
عليه الصلاة والسلام ما ينبغي لعبد أن يقول أنا خير من يونس بن متى وفي رواية
لا تخيروني على يونس وفي حديث أنه جاءه رجل فقال يا خير البرية فقال لا ذاك إبراهيم أجاب
العلماء عن ذلك بأوجه الأول أنه عليه الصلاة والسلام قال ذلك على طريق التواضع
ونفي الكبر والعجب عن نفسه الثاني أنه قال ذلك قبل أن يعلم أنه سيد ولد آدم الثا
لث وهو الأظهر أنه نهي عن تفضيل يؤدي إلى تنقيص بعضهم منقصة لا سيما في حق
يونس عليه السلام فمن فضل عليه فلا يظن أن ذلك حطه من رتبته الرابع المراد منه المنع من
التفضيل في نفس النبوة والرسالة وإنما التفضيل في زيادة الأحوال والاختصاصات
والكرامات وأوضح الأدلة على أفضليته من قوله تعالى فبهداهم اقتده لأنه يقتضي جمعه ما
تفرق في سائرهم قوله تعالى وإذ أخذ الله ميثاق النبيئين لما آتيتكم من كتاب وحكمة
ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه فإن قيل كيف يتصور
أخذ الميثاق عليهم بالإيمان به وإجابته ونصرته مع أنه لم يبعث إلا على فترة ولا نبيء
بعده قلنا أخذ الميثاق على الرسل يوجب الأخذ منهم على أتباعهم بذلك
فإذن من وجد من كل نبيء يبعث أن يأخذ على أمته أن كل من أدرك منهم محمدا فعليه الإ
يمان به ونصرته وهذا معنى قوله صلى الله عليه وسلم لما رأى في يد عمر صحيفة من التوراة لو كان موسى
حيا ما وسعه إلا اتباعي ومن الدليل على علو رتبته ورفعة مكانته أنه تعالى خاطب
الرسل بأسمائهم فقال يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة قال يا نوح إنه ليس من أهلك
يا نوح اهبط بسلام منا يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا يا موسى لا تخف يا عيسى ابن مريم وقال
في خطابه عليه الصلاة والسلام يا أيها المزمل يا أيها المدثر يا أيها النبيء ومن ذلك أنه

اقسم ببعض آبائه ولم يقسم ببعض غيره فقال لعمرك انهم لفي سكرتهم يعمهون قيل معناه
وحياتك ومن ذلك احاديث الشفاعة وهي مشهورة وفي الحديث الصحيح اذا سمعتم
المؤذن فقولوا مثل ما يقول ثم صلوا علي فانه من صلى علي صلاة صلى الله عليه عشرا ثم سلوا
الله لي الوسيلة فانها منزلة في الجنة لا تنبغي الا لعبد من عباده وارجو ان اكون انا هو
فمن سال الله لي الوسيلة حلت له الشفاعة وفي حديث انها اعلا درجة في الجنة
ومن ادل دليل على عظم قدره ومنزلته في الدارين وانه اكرم البشر وسيد ولد ادم وافضلهم
الخبر ما روي عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى قسم الخلق
قسمين فجعلني في خيرهم قسما وذلك قوله تعالى واصحاب اليمين واصحاب الشمال فانا من
اصحاب اليمين وانا خير اصحاب اليمين ثم جعل القسمين اثلاثا فجعلني في خيرها ثلثا
فذلك قوله تعالى فاصحاب الميمنة واصحاب المشئمة والسابقون السابقون فانا من السابقين
وانا خير السابقين ثم جعل الاثلاث قبائل فجعلني في خيرها قبيلة وذلك قوله تعالى وجعلناكم شعوبا
وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم فانا اتقى ولد ادم واكرمهم على الله تعالى
ولا فخر ثم جعل القبائل بيوتا فجعلني في خيرها بيتا وذلك قوله تعالى انما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وقال عليه الصلاة والسلام اعطيت
خمسا وفي رواية ستا لم يعطهن احد قبلي نصرت بالرعب مسيرة شهر وجعلت لي الارض
مسجدا وطهورا وايما رجل من امتي ادركته الصلاة فليصل واحلت لي الغنائم ولم تحل لاحد قبلي
وبعثت الى الناس كافة واعطيت الشفاعة وفي رواية بدل هذه الكلمة وقيل لي
سل تعطه وفي رواية بعثت الى الاحمر والاسود قيل السود العرب لان الغالب عليهم الادمة
والحمر العجم وقيل الحمر الناس والسود الجن وفي حديث ابي هريرة نصرت بالرعب واوتيت
جوامع الكلم وفي رواية حذيفة بشرني ربي ان اول من يدخل الجنة معي من امتي
سبعون الفا مع كل الف سبعون الفا ليس عليهم حساب وفي زيادات كثيرة

وبالجملة

ق وبالجملة بصفات الكمال التي على قسمين منها ضرورية ومنها كسبية فالأولى
نحو كمال الخلقة والصورة وقوة العقل وصحة الفهم وفصاحة اللسان وقوة الأعضاء
واعتدال الحركات وشرف النسب وغير ذلك والكسبية نحو الأخلاق العلية والآداب
الشرعية من الدين والعفة والعلم والحكمة والزهد والصبر والحلم والتؤدة والرأفة
والرحمة والسخاء والشجاعة وحسن المعاشرة وهذه هي الصفات المعبر عنها بحسن الخلق
وقد قال تعالى في وصفه وإنك لعلى خلق عظيم وقالت عائشة رضي الله عنها كان خلقه عليه
الصلاة والسلام القرآن وما من صفة من خير الصفات رضا وهيئة له سجية ولا صفة
من هذه المناقب زاد له فيها أو درجة وقد بوب العلماء على هذه الخصال كتبا وأبوابا أبوابا
ونقلوا في كل خصلة منها ما يشفي الغليل وذلك زائد على أنواع رسالته وضروب المعجزات
والله أعلم انتهى وذكر السنوسي في حديث الشفاعة أن الناس يمكثون حين يشفع لهم
من الشمس آدم إلى سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وكل نبي يقول نفسي نفسي فإن ربي غضب
اليوم غضبا لم يغضب قبله ولن يغضب بعده حتى ينتهي إلى سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم
فيقول أنا لها فيسجد تحت العرش ما شاء الله ثم يقال له من قبل الله ارفع رأسك وقل يسمع لك واشفع
تشفع وسل تعط وفي الحديث أنه عليه الصلاة والسلام أول من يقرع باب الجنة فيقول
رضوان عليه السلام خازن الجنان من فيقول محمد فيقول بك أمرت لا أفتح لأحد قبلك أو
كما قال وروي أن النار يعتريها بسبب فقد الموكلين بها السلاسل التي تحيط بأهل المحشر
فإذا قربت منهم يخرج منها شرار على قدر تشفق منه شفقة عليهم ويتفلت منها عنق يكاد يصل نفس
أم من ما له فم وإشفاق يصل إلى أهل المحشر دون غيرهم ويشتهون شفيعا لهم لا
يستطيع سماعه بل الجو كله دنا أن زيادة على ما هم فيه ويلتفت الناس من الوقف
ويتطلعهم إلى وجهه ويتبين تحفظ الملائكة المقربين وسائر الأنبياء والرسل على الركب خوفا
من الله تعالى فحينئذ يتضرعوا إلى نبينا سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم فيشفع لنا رحمنا رحمة

من قبل الله اسمعي له واطيعي انتهى وقال عليه الصلاة والسلام انا سيد ولد ادم ولا فخر
وفي الخبر ان الله خلق اللوح المحفوظ من درة بيضاء طوله ما بين السماء والارض وعرضه
ما بين المشرق والمغرب وحافتاه من ياقوت احمر وخلق القلم من جوهر طوله خمس مائة عام ثم
نظر الله اليه نظرة هيبة فانشق نصفين فنبع منه نور ثم قال له اكتب بسم الله الرحمن الرحيم
فكتبه ثم قال له اكتب ما هو كائن الى يوم القيامة فما اراد الله تعالى فكتب ما هو كائن الى يوم
القيامة وان له ترجيعا بالتسبيح كالرعد وكتابته بالنور وروي ان الملائكة اذا صعدوا باعمال
لناظروها عليه فلا تنقص ولا تزيد حرفا ويستوجب به نجمة ثم وذكر في الشفا عن ابن
عباس رضي الله عنه انه قال ان في صدر اللوح المحفوظ لا اله الا الله دينه الاسلام محمد عبده
ورسوله فمن امن بالله وصدق بوعده واتبع رسله ادخله الجنة قال واللوح اعلاه معقود
ملك وهذا اللوح في يده كل شيء من المحفوظ في الورقة ونحوها انتهى واختلفوا في الافضل
بعده فقيل ادم لكونه ابا البشر وقيل نوح لطول عبادته ومجاهدته وقيل ابراهيم لزيادة
توكله واطمئنانه وقيل موسى لكونه كليم الله ونجيه وقيل عيسى لكونه روح الله
السابعة الكرامة ظهور امر غير معتاد من ذي صلاح غير مقرون بالتحدي ولا بدعوى فخرج
بالاول المعجزة وبالثاني الارهاص ونحو ذلك بزيادة لكن بعد بدل ولا بدعوى وفي حقيقتها
نقل ابن رشد عن اهل الكوفة لا ان يعبر عنه انه الكبير البسيط وقال في المعنى انها مع الاستاذ
وذلك في الارشاد وعنه ما البيل الى قريب من قولهم ونقله بعضهم عن الشيخ ابن ابي زيد
ونفاه بعضهم عنه وفي جامع الاستاذ من انواعها المشي على الماء او في الهواء او نطق الجماد
في البعير له ليلة يكرر به الشفقة يحتمل انه يجوز ادعاءه دليلها لابية كنحو كثير
من اهل السنة وللامام عنه لا تبلغ الكرامة مبلغ خرق العادة نقوله في كتابه باب
اثبات الكرامة مع قوله هذا وكانه يخص الكرامة بنحو اجابة الدعوة وموافقة الماء في
غير وقته ونحو ذلك قال بعض علمائنا هي كهؤلاء تصرف عن الناس لا تبلغ مبلغ العلم

والعجم

والمهم ان منحا ما يبلغه في المحل الثالث فقصة مريم واصف في الارشاد وقصة اصحاب
الكهف قال ابن عرفة مطالعة الصفوة ونحوها تحصل العلم بوقوعها ضرورة فمن جابر
الرحبي انكر عليه اهل الرحبة فيما يعطي الله اولياءه فخرج جابر عنهم ثم دخل عليهم وهو
راكب سبعا وهو يقول اين الذين يكذبون اولياء الله اجتمع المنكرون لوضوح الكرامة
لم يبق انكار ودليلا على النبوة ع اجاب في الارشاد بعد بوقوع الفرق بينهما باقتران
المعجزة بدعوى النبوة السعدي والتحدي وعراء الكرامة وبامتناع ظهورها عن اختيار وقصد
من الولي نقلتان للارشاد صوبا الثاني [illegible] خارق للدعوى اذ فوات للارشاد
ونقله قال ابن عرفة في الصفوة الفاروي [illegible] ابا مسلم الخولاني حين كذبه في دعواه
الرسالة فيه انه رجل تعرضه وانصرف وقصته مشهورة وفي صحتها بالاخبار بالغيب
فوات بناء على ان تنبيه قوله تعالى فلا يظهر على غيبه احدا اخصه او اعمه وفي الارشاد
لا تعارض الكرامة المعجزة لا بوقوع المعجزة على حسب دعوى النبوة ووقوع الكرامة دون
ادعائها والفرق بين السحر والمعجزة بذلك قال ابن عرفة الا انه انتهى بالمعاصي وهو ان السحر
امر خارق للعادة لمجرد [illegible] بسبب خاص به فاو زعم الغزالي انه ليس بخارق وعن به
انما هي يحصل اسبابه الا انه لا يعرفها الناس كصنعة الكيمياء بعقل وخلاف قول الفتح فقال
لا ارشاد لا فرق بينه وبين المعجزة كما بينها وبين الكرامة مع نصه بان الكرامة من خوارق
العادة انتهى قلت انظر قوله وفي صحتها بالاخبار بالغيب فوات ظاهر قول
لاهل السنة وكلام [illegible] للمعتزلة نفي ان ذلك اي القول [illegible] انتهى فيه المنكرين من اهل
لا [illegible] واعلم انهم اختلفوا في الفرق بين المعجزة والكرامة فقيل من جهة التحدي كما تقدم
وقيل من جهة لا اقتران المعجزة دون الكرامة وهذا احد القولين وقيل ما يقع معجزة لا يقع
كرامة وانما يقع مثل اجابة الدعوة ووجود ماء في البرية والمختار عندهم ان كل ما وقع على يد
النبي لا يقع على يد الولي لا بغير الا انه يؤدي الى تكذيب الرسول الا انه القول الولي لا ابن علي

فصل في الاستدلال على وقوع الكرامة من الأولياء

الرسالة والنبوة فحينئذ يتبين إعجاز ما أتى به لأنه لا يأتي أحد بمثل ما أتى به من يبغي معارضته أما الولي
فلا يبغي معارضته بل ظهرت على يديه من أجل اتباعه فظهرت بركة الرسول عليه فيعني فوقهم السر
سؤال الجاهل إلى آخره انتبه له أنه لا يأتي به مثبتي كرامة يبغي معارضته قال التفتازاني ورسا
حتى احتاج على الوقوع بوجهين الأول ما اشتهر من قصة مريم عند ولادة عيسى قلت
إشارة إلى قوله تعالى وهزي إليك بجذع النخلة تساقط عليك رطبا جنيا وذلك أن مريم وجدت
هنالك تلك النخلة يعود يابسة بلا ورق ولا ثمرة ولا زمن وأيضا كلما دخل عليها زكريا المحراب
وجد عندها رزقا فاكهة الشتاء في الصيف وفاكهة الصيف في الشتاء تأتي برزق الملائكة
من الجنة هكذا قال أهل التفسير وقصة أصحاب الكهف ولبثهم في الكهف سنين بلا طعام
ولا شراب وقصة آصف بن برخيا وإتيانه بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف والثاني
ما ثبت تواترا وإن كان التفاصيل آحادا من كرامة الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الصالحين
كرؤية عمر على المنبر جيشه بنهاوند حتى قال يا سارية الجبل الجبل ذلك وكشرب خالد بن
الوليد السم من غير أن يضره وأخبار علي رضي الله عنه وكراماته أكثر من أن تحصى وأيضا
من بعض فقهاء أهل السنة حيث قال فيما روي عن إبراهيم بن أدهم أنهم رأوه يوم التروية
بالبصرة ورئي ذلك اليوم بمكة أن من اعتقد ذلك يكفر والإنصاف ما ذكره الإمام النسفي
رحمه الله حين سئل عما يحكى أن الكعبة كانت تزور واحدا من الأولياء هل يجوز القول به
فقال نقض العادة على سبيل الكرامة لأهل الولاية جائز عند أهل السنة واحتج
المخالف بأنه لو ظهرت الخوارق من الأولياء لالتبست بالمعجزة ورد بما سبق من الفرق وأيضا لو ظهرت لكثرت
لكثرة الأولياء وخرجت عن كونها خارقة للعادة هذا خلف ورد بالمنع بل غايته استمرار العادة بنقض
العادة وأيضا لو ظهرت لانسد باب إثبات النبوة بالمعجزة لجواز أن يكون
ما يظهر من النبي كرامة ... ورد بأنها عند مقارنة الدعوى تفيد التصديق
قطعا وأيضا مشاركة الأولياء الأنبياء في هذا المعنى تخل بعظيم قدر الأنبياء ووقعهم في

النفوس

النفوس ورد بالمنع بل يزيد من جلالة اقدارهم والرغبة في اتباعهم حيث نال اممهم
واتباعهم مثل هذه الدرجة ببركة الاقتداء بهم وايضا هو خاص من الاخبار بالغيب
الغيب قوله تعالى فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول خص الرسول من بين المرتضين
بالاطلاع على الغيب فلا يطلع غيرهم وان كانوا اولياء مرتضين والجواب ان الغيب
ههنا ليس للعموم بل مطلق او معين هو وقت وقوع القيامة بقرينة السياق ولا يبعد ان
يطلع عليه بعض الرسل من الملائكة والبشر فيصح الاستثناء وان جعل منقطعا فلا اشكال بل
لا امتناع في جعل الغيب للعموم لكونه اسم الجنس المضاف بمنزلة المعرف باللام ولا سيما ومن
كان في الاصل مصدرا ويكون الكلام لسلب العموم اي لا يطلع على كل غيبه احدا ولا ينافيه
اطلاع البعض على البعض وكذا لا اشكال في تخصيص الاطلاع بطريق الوحي وبالجملة
فالاستدلال مبني على ان الكلام لعموم السلب اي لا يطلع على شيء من غيبه احدا من الافراد
نوعا من الاطلاع وهو غير لازم وقالت المعتزلة لو جازت ظهور الكرامة فيلزم الشك
في النبي وربما يشتبه اذ في بعضها لا انها معجزة وكذا اجادة اذ كثرت ان تتغلب لا انها لا
دائما وايضا اذ هذا ابتداء الانبياء الكلام بجواز خرق العادة ورد بان العلم الضروري
ببعض هذه الامور يمنع من الشك واذا خرق الله العادة ثم بقي هذه العلوم اذ يستحيل
بقاء العلوم مع الشك اي فان فيه قلب حقيقة العلم وذلك قلب الاجناس وهو محال
وحاصله ان المعتزلة فانهم يجوزون انخراق العادة ولا يشكون فيما علموا فاذا اي فلا بعث
نبي لم يثبت لدى الرسل واحتجوا ايضا بان الخارق ان اقترن بالدعوى او لا يقترن والقول بدلالة
للنبي وولاية يبطل دلالة المعجزة لانه يكون الخارق غير مختص بالنبي وثانيا لا يقترن
اي من يدل على النبوة ومن يدل على الولاية وان لم يقترن فلا فائدة فيه ورد بان الدال على
النبوة ليس مجرد الخارق بل مع دعوى النبوة والولي لا يدعي النبوة وقوله اذ لم يقترن لا
فائدة فيه مردود بانه يعلم به صدق ان الكرامة دالة على ولاية الولي فالمع

قف
علم معنى الغيب ولا يظهر على غيبه احدا وتتبع كلامه

قف
على ان الكرامة لا تدل على ولاية الولي دلالة قطعية بل ظنية

فانا نجوز ان يكون ذلك استدراجا او يكون من امر الله وقد قال الشيخ ابو اسحق ان من ختم له
بالكفر فهو في زمان الطاعة ليس بولي ونوزع في ذلك والخلاف لفظي فان اعتقد انه ولي قال الولي
من تولى الله طاعته وهذا تولى الله والشيخ يقول الولي من تولاه الله بحفظه ومعونته وتاييده
وهذا يحول سبق العلم بانه يختم بخلاف ذلك لا موافى وهذا يعطي انه ولي في الحال فالخارق على يد
من تولى الله طاعته يدل على ذلك لكنه لا قطع فيه بل احسن تامل ذلك ثم نقل الشيخ: وفي
العالم ان الانبياء افضل من الاولياء بالمنقول والمعقول اما المنقول فقوله صلى الله عليه
وسلم ما طلعت الشمس ولا غربت على احد بعد الانبياء افضل من ابي بكر وبالمعقول ان الولي هو
الكامل في نفسه والنبي كامل في نفسه ومكمل لغيره قال ابن عرفة هذا كلام فيه نظر
لان خلافه اذ لم يجمع عليه لا يستدل عليه الخ قال ابن التلمساني في شرح المعالم هذه
المسالة لا يعرف فيها خلاف الا من بعض الغلاة المشبهة تمسكا في ذلك بما نقل عن بعض من
ينتمي الى الصوفية من رعونات وليس منهم في الحقيقة من ذكر شطحات تشتهر عليهم
بعدهم من العوام واستغراقات اشكلت عليهم كقول بعضهم اللهم اجمع علي جهنم او قول ما
فيه لا جمعه انه عليك يعني انه في مقام جمع لا يشاهد فيه غيره وهذا كله محمول منه
بان قصده ان يجمع عليه ما اشعر به نفسه ويذكره ويمحو عليه الطاعات والسلام فثم ان
من وصل الى مقام فانما وصل اليه ببركة اتباعه عليه الصلاة والسلام وكل ما يحصل له من زيادة
وكرامة فهو من بركات متبوعه عليه الصلاة والسلام قال الفخر بعد الاستدلال المتقدم
له وايضا قوله تعالى ومن يطع الله والرسول فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين
والصديقين والشهداء والصالحين الاية قال ووجه الاية ان درجة النبيين فوق درجة
الصديقين ودرجة الصديقين فوق الشهداء ودرجة الشهداء فوق الصالحين فان الواو
وان لم تقتض رتبة لان العرب تستحسن في الكلام تقديم الاشرف على الاخس في
ذكر النبي عليه الصلاة والسلام الذلك بقوله ان الصفا والمروة من شعائر الله فقال

ابدوا

ابرد ابابر الله به وقال الشارح كعب الشيب ولا اسلام للمرتد ناطلبا
فقال عمر فلا قلت كعب لا اسلام والشيب وتنازع المسلمون وكعب في سنم حتى كتبه الفعل
حتى يبين الاسم وقال سيبويه يقولون النحويون شأنه الحي وكلم به اعني ومن الدليل على انه
لا يجوز ان يفضل على نبي من الانبياء الا بالتبع واما قوله عليه الصلاة والسلام نعم قل على ان
انا ارقى حقا فيه خصم لا ولا يجوز لغيري ذلك استقلالا لا جاز ادعى بعض الجاهلين على
احتجاج النجي بالعنوان كلمة كلا بقية من الناقصين وتبطيه حال الصحابة اكثر عددا او اكثر
فضيلة من اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم فاذا اراد ذلك في العدد والفضيلة كالقسم ثم البحث
على انه حينئذ عموم بالنسبة اليه لا شك ان اصحاب النبي الاخر بن به الكلمتين بتكميله افضل
من اتباع اتباعه فائدة ابن التلمساني ومقتضى ما اشعر به كلام النجي انه لا اختصاص للانبياء
بالزيادة مع اختصاص الانبياء والرسل بالوحي كما قال تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا
الا من ارتضى من رسول وان منهم من كلم الله بغير واسطة وثبوت العصمة لهم فيما يبلغونه
وعن الكبائر والصغائر ابتداء على رأي ولم يثبت ذلك لاحد من الاخرين ويستبطن قول الشارح
بفتنة ابطال الاسلام العصمة والا ثبتت العصمة لجملة متجر نسبي بقاله بقوله عليه
الصلاة والسلام لا تجتمع امتي على الضلال وما في معناه من الاحاديث على ما قرر في اصول الفقه
وعليه يحمل قوله عليه الصلاة والسلام علماء امتي كانبياء بني اسرائيل بل وان المراد انهم يحكمون
بالكتاب المنزل كما ان انبياء بني اسرائيل يحكمون بالتوراة والتشبيه في هذا القدر
لا في درجة النبوة وقول ابي بكر للنبي صلى الله عليه وسلم حين اكثر من مناشدة ربه ان الله
منجز لك ما وعدك ليس فيه زيادة كما ان في هذه الحال رايه بكر على الرسول فان تصديق الرسول
بذلك انما كان الله رايه ابو بكر هو الكمال في مقام الايمان وما اظهره الرسول اعطاء حال الخوف
عمر كصور اسبابه الكاملة وهو نظير جوابه لمن سأله حين مات ابنه ابراهيم وهو سعد بن
عبادة وعبد الرحمن بن عوف وقد بكى وكيف تبكي وليس في ذلك الا كل تسليم ورضاه

بالقضاء ولكنه أعطى الظاهر حكمه وهو كما قيل إن أعطى الباطن حكمه كما فعل النبي ﷺ
الدمع فقال إنها رحمة وقال إن الحزن القلب وتدمع العين ولا نقول إلا ما يرضي الرب وإنا بك يا إبراهيم
لمحزونون

فصل السادس

في خاصية من شروط النبوة الذكورة وكمال العقل والذكاء
والفطنة وقوة الرأي ولو في الصبا كعيسى ويحيى عليهما السلام والسلامة من كل ما ينفر عنه
كدناءة الآباء وعهر الأمهات والغلظة والفظاظة والعيوب المنفرة كالبرص والجذام ونحو
ذلك والأمور المخلة بالمروءة كالحجامة وكل ما يخل بحكمة البعثة من أداء الشرائع وقبول الأمة
انتهى قلت ما ذكره من اشتراط الذكورة نسبه المقترح إلى المعتزلة قال ومن منع الغير
أن تكون المرأة نبيئة وقالوا أمر النبوة مرتبطة بكمال وهن ناقصات العقل ويعني مع
نقصانهن أن يعرض لهن هذه المنزلة العلية في رتبة النبوة وهو مستبعد فرب امرأة أعظم
من الرجال الرجال وقد ثبت المسلمون على تفضيل مريم على رجال زمانها غير الأنبياء ولو بعث
الله امرأة نبيئة فلم يكن النقصان ثابتا لها والكمال المعتبر للرجال من الجائز أن يخلق للنساء
ونمثل بالكمال مرتبة تنص ونسمي عنها إدراك بجودة الآراء وفهم التربية وليس ذلك ممتنعا
على النساء فيبطل ما تخيلوه ولا يلزم من قوله تعالى إن الله اصطفاك وطهرك الآية أن اصطفاءها
بلغ منه النبوة ولا ثبت وقد قيل للقاضي أهي نبيئة أم غير نبيئة فقال لم يقم دليل قاطع
في النفي ولا في الإثبات وهذا الذي تشكك فيه لا يمنع من أن الظاهر على يدها كرامة
لعدم وقوع التحدي وكذلك ما جرى لأم موسى من الإلهام أن تلقيه في اليم وغير ذلك
فهو كرامة ولم تثبت لموسى حينئذ وكذلك ما جرى للنبي صلى الله عليه وسلم من حين ولادته إلى
حين مبعثه إنما هو كرامة إذ لم يكن مصحوبا بتحدي انتهى

الثامنة

في السحر والعين والجن والنشرة والكهانة قال الإمام في الشامل أجمعوا أن السحر
ثابت عند أهل الحق وأنكره معظم المعتزلة وردوه إلى الشعبذة والحيلة والرقية الخفية
والدليل على إثباته الشرع قوله تعالى وما أنزل على الملكين ببابل هاروت

وما روينا من الآية فصرحت الآية بأن السحر ما يفرق به بين المرء وزوجه وقال تعالى فلما ألقوا
سحروا أعين الناس الآية وقد ثبت في الصحيح أن لبيد بن الأعصم سحر النبي صلى الله عليه
وسلم وأن جبريل وميكائيل أخبرا رسول الله صلى الله عليه وسلم على ما كان من سحر لبيد وأنه في
مشط ومشاقة تحت راعوفة في بئر ذروان فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم فنبشا فا
ستخرج ذلك على ما نعته الملك فما استتم علي رضي الله عنه قل أعوذ حتى استقل رسول
الله صلى الله عليه وسلم كأنما كان يحل كأنما أنشط من عقال وعند ذلك نزلت سورة الفلق وروي
أن يهودية سحرته أيضا ومما استفاض في الصحابة أن جارية لحفصة سحرتها فأمرت
بها فقتلت وكان ذلك في زمان عثمان رضي الله عنه فأنكر استبدادها بالقتل ودبرت
عائشة رضي الله عنها جارية فسحرتها فباعتها وسمع بهم حين فتكلمت بذلك وروي
من جملة شيء أن ساحرا اسمه أبو بيان عند ابن عقبة فكان يدخل في جوف بقرة ويخرج منها ويفعل
ذلك مرة بعد مرة حتى دخل المجلس الرجل سماه رسول الله في زمانه ودعا بكونه منه وهو
جندب فلما رأى جندب الساحر يولج في جوف البقرة ضرب البقرة بسيفه ضربة فقطعها
منها البقرة نصفين ثم لم يخرج الساحر ولا بقي وقال الناس حروري أي يرى القتل
يعنون جندبا وقد قال صلى الله عليه وسلم جندب رجل من أمتي يضرب ضربة يبعث بها
أمة واحدة وزيد بن صوحان تسبق يده فتسبقه إلى الجنة وقد دام السحر في سائر
الزمان وتكلم الناس فيه ولم ينكر من الصحابة والتابعين ومن بعدهم وقد
تكلم الفقهاء في حكمه فذهب بعضهم إلى القتل بنفس السحر وما زال آخرون إلى أنه يكفر
بنفس السحر والساحر أن السحر بنفسه لا يوجب القتل وأما الحكم بكفره فلا وجه له
وليس ذلك من مسائل الاجتهاد إلا أن يعتقد الساحر القدرة لنفسه على الاستقلال
والانفراد فيكفر بعقده وقد نقل أهل السنة أن السحر لا يتم إلا لمن كفر بالله فإن صح ذلك
فنفس السحر ليس بكفر ولكنه دال على الكفر وما ذهب أحد من فقهاء الأمصار إلى إنكار السحر

فما أكثر أن يقع اجتماعهم بذا بغية الغفلة والسحر من المخلوقات وذلك يعتبر في قدرة الله وحدها
وأما منعه من منعه لاعتقاده أنه يفرح به الشيطان وقد قال بعض أئمة المتكلمين من
أئمتنا إنه لا يبعد من السحر لا في حق إلا نقض العادة بأنه يجري منه أفعال منها بين وشتت
شمل البين والتزييل عليه قوله تعالى ما يفرقون به بين المرء وزوجه وربما يأتي في السحر ضروبا من
التخييلات كالذي يفعله السحرة في زمان موسى من إلقاء الزئبق في العصي والحبال المملوءة بحيث
حبلنا الكل يلا حميت الشمس عليها وهي متراكبة ظن أنها اضطربت وتلوت وتعضت
تعضب الحيات وهذا التأويل مستقل بظاهر قوله تعالى يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى
قالوا وهذا يدل على أنها لا تسعى في التحقيق ولا يكون ذلك تخييلا وهنا ورشا والذي
ارتضاه المحققون أنه لا يبعد في معقول السحر على خرق العادة بعد أمور يكون عقيبها بقدرة الله ولا
يستبعد هو لا أن يستغرق جسم الساحر حتى يتولى في الجو والكوات وما تطابق من
الحوطات وقد يقع في السحر الانتصاب على رأس قصبة والجري على خيط مستدق وقد يقع به
القتل في الهواء وربما يقع به بعض الرقى المعتقدة إلى القتل بهذا أقصى ما في السحر
قال القاضي رضي الله عنه ولا يقع به إلا ما كان مقدورا للبشر كالحركات المعلومة
ونحوها ويستحيل أن يقع بقدرة ساحر فعل ما لا يدخل تحت قدرته فإنا قد قدمنا أن القدرة التي
في قدرة العبد لا تتعلق بأي تقليل القدرة وأنه يتعين من مثل وبعض وزهو واح
عنصر ولا بعد أو قد أجمع لا أصحاب السحر لا يتوصل إلى إحياء الموتى ولا إبراء الأكمه ولا
الأبرص وفلق البحر إذن قيل فما الذي يمنع ذلك عقلا قلنا لا تمتنع في قضية
العقل ولا الإجماع وسبيل العوائد ذلك كسبيل العوائد الكرامات على الصفة فإن
قيل النشر فلتم إن الساحر يجوز أن يتعلق في الهواء ويتسلق في جو الأبواب
وكل ذلك من الآيات إذ لو قال نبي إنه آية في الهواء الكان ذلك من المعجزات قلنا
يمنع البروز لبعض المعجزات أما أن يمنعه الله مراده إذا ادعى النبوة بأن يبسيه

السحر

السحر يسلبه القدرة عليه وأما إن أتاه إذا ادعى النبوة وأظهر السحر فيخلق الله له من يعارضه
بسحر مثله فيبطل دعواه النبوة فإن قال قائل إن السحر لا ينفع شيئا على ما ... بخلاف
الكرامة فإنها تنفع على ما ... وليس ذلك من العقل ... من ... وقد تكون ... وأما
الشعبذة والنيرجات فيرجع ... المعلم ... على ... ثلاثة
أنواع ومعظمها يرجع إلى خفة اليد ... أنواع ذلك ... الشعبذة ...
... حتى ... ما يشتبه ... الناظر ... ثم ... قليلا من
... حتى ... وقد ... ذلك ...
... ذلك ... وقد ...
... ذلك ... من ... ذلك ...
... الأجزاء ... قال القاضي رضي الله عنه
ومخاريق الحلاج ... من هذا ... من أصله

فصل الكلام في الجن ...

وأما القول في إثبات الجن والشياطين والكهنة فقال ... رحمهم الله
واختلف ... على ... والزنادقة ... أنكروا
الجن والشياطين ... ومن ... القرآن ... ونص القرآن ... وتواتر الأخبار
... قوله تعالى واتبعوا ما تتلوا الشياطين ... والآيات
الواردة في تسخير الله الشياطين والجن لسليمان عليه السلام ... قوله تعالى
والشياطين كل بناء وغواص وآخرين مقرنين في الأصفاد وقوله تعالى يعملون له ما يشاء من
محاريب وتماثيل وقوله تعالى قال عفريت من الجن أنا آتيك به وقوله ومن الجن من يعمل بين يديه
... الجن ... سورة ... الجن ...
... السموات ...
... من الملائكة ... ويقولون ...

بسلطان وعن ابن عباس رضي الله عنه قال خلق الله الجن والنسناس في الارض الفي سنة
من قبل ادم فعاثوا فيها فبعث اليهم الله وبعضهم الزاجي وبني ابليس من الملايكة فيطردون الجن
والنسناس ثم بني ابليس ثالث فيكونون بالملايكة ثم ثالثا حتى ذكر انشاد سور وقال ابن
مسعود ان الله خاطب الجن والانس وقصة رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة الجن مشهورة
مقطوع بها مروية في الصحاح وفيها نزل قوله تعالى واذ صرفنا اليك نفرا من الجن والتمسك
بالاحاديث كلها مع اجماع الصحابة والتابعين ولا كافة على وجود الجن وانهم لهم
والاستعاذة بالله من شر دركهم وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان عفريتا من
الجن جاءني البارحة ليلبس علي صلاتي فخنقته حتى دلع لسانه ووجدت برده على يدي وهممت
ان اربطه بسارية من سواري المسجد فتذكرت قول اخي سليمان هب لي ملكا لا ينبغي لاحد
من بعدي ومنها ما روى مالك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم راى عفريتا من الجن يطلبه
بشعلة من نار فقال له جبريل الا اعلمك كلمات اذا قلتهن طفيت شعلته فقال رسول
الله صلى الله عليه وسلم بلى فقال جبريل قل اعوذ بوجه الله الكريم وبكلمات الله التامات التي لا يجاوزهن
بر ولا فاجر من شر ما ينزل من السماء وما يعرج فيها ومن شر ما ذرا في الارض ومن شر ما
يخرج منها ومن فتن الليل والنهار ومن طوارق الليل الا طارقا يطرق بخير وقوله تعالى وحفظا من كل
شيطان مارد لا يسمعون وقوله تعالى الا من خطف الخطفة فاتبعه شهاب ثاقب قال
العلماء والذي يسترق هو ان يسمع خطفة الجن منا ونحن البراهم ولو كانت ثابتة لبرهنا لنا
الغيب وما يسمع ذلك كله لا يعلم الغيب الا بالقرءان وقولهم في الجن يؤديهم الى
انكار نبوته وقد تفشت اخبارهم في الامة من لا قاصي المشهورة قصة سطيح
بطولها وقصة سواد بن قارب وسؤال عمر رضي الله عنه له وذكر قصته له وقصة
ابن صياد وقد اتاه النبي صلى الله عليه وسلم وكان يتعاطى الكهانة ويخبره الجن فقال له رسول
الله صلى الله عليه وسلم يوما خبأت لك خبأ فقال ابن صياد الدخ وقد كان النبي صلى الله عليه

وسلم

وسمّى ما ظهر له من سورة الدخان فارتقب يوم تأتي السماء بدخان مبين فقال صلى الله عليه وسلم
اخسأ فلن تعدو قدرك وأمّا المسيح الدجال فمعدود في الأحاديث أنه يدّعي الربوبية
ويدعو الناس إلى عبادته ولا يمتنع عندنا ظهور الآيات على من يدّعي الربوبية دون مدّعي
ذلك يتخيل في حقه وفعله إذ حدهما إذا ظهر الآيات على يدي من يدّعي النبوة صرفه وهذا ساقط
فإن المعجزات والآيات واستعمالات لا تتلقى من توهمات الجملة وإنما يعظم الخطب لو كانت الآية
تدل وليس الأمر كذلك فإن سمات الحدوث بادية على من يدّعي الربوبية والوجه الثاني أن
يكون خرق ذلك في المعجزة وهذا باطل فإن المعجزة إنما تدل حيث ارتبطت بالدعوى والتحدّي على
مثاله كما ذكرناه وليس هاهنا آية تنافي وجود من يدّعي الربوبية وكيف والدلالة
تكذبه وهو أن يضيف الآية إلى الله تعالى على أن من أصحابنا من قال لو ظهرت على يد مدّعي الربوبية
لقيّض الله من أتى بمثلها وإذا تحدّى النبي صلى الله عليه المكلفين بمعارضته وهذا ضعيف
فإن الآية الظاهرة لا تقتضي قدحا في المعجزة وإن تعرت عن مقابلة كما ذكرناه فكلا الأمرين باطل
وأمّا العين فهو أن يكون لبعض النفوس خاصية إذا استحسنت شيئا لحقته
الآفة بمجرد خلق الله ولا أثر لتلك النفس الخبيثة أصلا وإنما استحسانها
مجرد أمارة عادية يتعقبها وقوعها بكاد ذلك يجري مجرى المشاهدات لكن لا يفتقر إلى دليل
وقد قال صلى الله عليه وسلم العين حق وإن العين تدخل الرجل القبر والجمل القدر فنسأله
سبحانه السلامة من الآفات في أنفسنا ومن يهمّنا أمره بمنه وكرمه

الباب الثاني في الحشر والنشر

اعلم أنه لما ثبت صدق الرسول صلى الله عليه وسلم وعصمته فيما يبلغه عن الله تعالى
وجب تصديقه في كل ما أخبر به من الأمور الغيبية جملة وتفصيلا فإن كان مما يعلم
تفصيله وجب اعتقاده وإن لم يعلم تفصيله وجب أن يؤمن به جملة ويكل علمه إلى الله
تعالى ورسوله ولمن اختصه الله عز وجل بالاطلاع على ذلك والمقصود ينحصر في

فصل في أن الأولى الإعادة والمقصود ينحصر في الجواز والوقوع أما الجواز فقد دل
العقل والسمع عليه ومذهب أهل الحق أن الله قادر على إعادة كل حادث عدم وكان يصح أن يكون
جوهرا أو عرضا وذهب بعض أصحابنا إلى أن الأعراض لا تعاد بناء على أن المعاد معاد لمعنى
فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهذا باطل إذ لا معنى للإعادة إلا نشأة ثانية وليست معللة
بمعنى وجوزت المعتزلة إعادة الجواهر ثم قسموا الأعراض إلى ما يبقى وإلى ما لا يبقى فقالوا
ما لا يبقى كالحركات والأصوات لا تجوز إعادته وكل عرض عندهم يستحيل بقاؤه فهو مختص
بوقته لا يجوز تقدمه ولا تأخره عنه والأعراض الباقية والمقدور للعبد لا يجوز إعادته من
الله وما ليس للعبد وما هو مقدور لله فيجوز إعادته وبالجملة فالدليل على جواز الإعادة
من العقل واضح وذلك أن النشأة الثانية كالأولى وقد كانت الجواهر والأعراض وما
قابلة للوجود قبل ذلك وجدت ثم عدمت ثم وجدت والقبول النفسي لا يتغير والقبول يقتضي
الإمكان قلت إذا تقرر هذا فينبغي على جواز الوجود فلو امتنع لزم رجوع الجائز
محالا وذلك قلب للحقيقة ولأن قبوله الإمكان ذاتي فإذا كان يمتنع وجوده لزم أن
يمتنع في حال القبول وهي حال الوجود وذلك جمع بين متنافيين فثبت بهذا الدليل الجواز
العقلي وأما من السمع فإن ذلك لا يتوقف إثباته على الكلام النفسي فيجوز أخذه
منه وأما الوقوع فلا يدرك إلا بالسمع لأنه وقوع جائز وأما المعتزلة فإن ما لا يبقى
من الأعراض لا يعاد لأنه مختص بالأوقات فلو أعيد لأعيد في غير وقته فهو باطل بإعادة الله
تعالى الأعراض الباقية فإنها تختص بالأزمنة وقد صح إعادتها خارجة عن ذلك
الزمان فإن قالوا لو أعيدت لوجدت في أكثر من زمان واحد وذلك ينافي عدم بقائها قلنا
هذا غلط لأنها إذا أعيدت بعد تخلل زمان عدم لا توصف بالبقاء فإن البقاء عبارة
عن استمرار الأزمنة وأما الأعراض المقدورة للعبد فمعتقدهم فيه أنه لا يصح إعادتها
أنه يلزم منه وقوع مقدور بين قادرين في زمان واحد قالوا ولا يصح إعادتها إلا أن إعادتها

بالقدرة

بالقدرة الاولى يؤدي الى تعلق القدرة بالشيء وبمثله وهو ما اعتمدهم فهذا باطل لانه ان
صح عندهم ان تعلق الشيء لقدرة بالشيء وضوع ما بينهما من التضاد فلان تتعلق
بالشيء وبمثله مع قلة المنافاة بطريق الاولى فسد القول بامتناع اعادتها بقدرة اخرى
لا يلزم من وقوع مقدور بين قادرين وقد بينا ان ذلك لا يمتنع بالنسبة الى الباري قال
الامام والدليل على جواز الاعادة ما اشار اليه نصوص الكتاب وفحوى الخطاب من تشبيه الاعادة
بالنشأة الاولى اذ ما جاز على الشيء جاز على مثله وذهبت الصابئة الى انكار الحشر والنشر
وصاروا الى القول بالتناسخ وحملوا الاعادة على تكرير العود وذهب طايفة من الكرامية
الى جواز الاعادة والحشر وذلك لا يرجع الى انكار الاعادة فانهم قالوا الجواهر لا تعدم ولا
كنها تتفرق والرب تعالى يجمعها ويولفها ويعيدها على مثل هيئتها قبل الكرة الاولى
ولا يعيد عين الاعراض وذهب المحققون الى جواز الاعادة فيعيد الجواهر بعد
عدمها ويجمعها بعد تفريقها ويعيد الاعراض بعينها واختلفوا في اعادة الاعراض
بغير محلها وتعتبر اعادتها محلها وهو بناء على اختصاصه بالمحل المعين من جهة نفسها او
بالفاعل المختار فيصح اعادتها في غير محلها وعين قال الامام ابن فورك الكرامية ولو سئلوا
عن حقيقة الاعادة بعد العدم لامتنعوا من تجويزها وليستروا على المسلمين بذكر الاعادة مطلقا
قالوا لو جاز وجود العرض واعادته بعد عدمه لافضى ذلك الى ان يوجد ما لا يبقى اوقات
مع تخلل العدم ولو جاز وجود العرض وقتين بينهما عدم لجاز استمرار وجوده وقتين متوا
ليين وهذا ينقض القول باستحالة البقاء قلنا هذا ساقط من القول لا طائل تحته
والدليل فيه دعوى عرية من البرهان فلم قلتم انه لو جاز الوجود وقتين بينهما عدم لجاز استمرار
الوجود وقتين ولا عدم بينهما اذ لا جامع بين الامرين ولا تجدون وجها سديدا ثم نقول لهم
تنكرون على من يزعم انه لو توالى الوجود من غير عدم لاتصف بكونه باقيا والذي تخلل
عدم ثم اعيد لا يتصف بكونه باقيا فالسؤال ساقط اعادة ما لا يبقى من الاعراض من قبيل

وجب اختصاصها بالأوقات في معلوم الله وأن لا يجوز تقديمها عليه ولا استئخارها
عنها ولو جوزنا إعادتها بعد عدمها لبطل اختصاصها بالأوقات قلنا هذا الذي ذكرتموه
كلام البطلان وانتم منازعون فلم زعمتم أنه لا ينبغي من الأعراض عندكم في اختصاصها بوقت
وبم تنكرون على من يزعم أن الأعراض كلها يستمر بقاؤها ولا يتخصص حدوثها ووقوعها بأوقات
بل يجوز تقديمها وتأخيرها وسبيلها سبيل الجواهر التي لا يتخصص وقوعها بوقت واحد
وجوابا الذي به تمويه في دعوى [illegible] فيه إشارة إلى أنهم إذا طولبوا بالدليل على اختصاص
الأعراض التي لا تبقى ببعض الأوقات لم يجدوا إلى ذلك سبيلا قال الإمام ثم يلزمكم إذا كان
العرض الواحد ووقوعه في وقت معين لا يتقدم ولا يتأخر أن لا يفتقر إلى قدرة والواجب عندكم لا
يفتقر إلى تأثير القدرة فيه كتحيز الجوهر عندكم فإنه صفة تابعة للحدوث لا إلى الله فليس من تأ
ثير القدرة وكذلك يلزم في هذا جانب فإن قال قائل إذا جوزتم إعادة الأعراض فجوزوا إعادة حركة
مقدورة للعبد ثم أعادها الله فهل يجوز أن تعود مقدورة للعبد على أصلكم قلنا
لا بعد في ذلك عندنا ولا يمتنع أن يعيد الله تعالى الحركة الأولى مقدورة للعبد كما كانت مقدورة
مقدورة أولا ثم كما يجوز إعادتها مقدورة بقدرة أخرى يخلقها الله تعالى وكذلك يجوز أن
يعيد الله تعالى القدرة الأولى متعلقة بالمقدور الأول فاعلموا ذلك ترشدوا فإن قالوا
إنكم قلتم إن ما عدم من أفعال العباد لا يعاد لأن الإعادة لا تخلو إما أن تحصل بقدرة العبد وإما
أن تكون بقدرة الله فإن كانت الإعادة بفعل الله تعالى لزم وقوع مقدور بين قادرين إذ
النشأة الأولى وقعت بقدرة العبد والنشأة الثانية بقدرة الله وذلك أن الموجود
هو الأول بعينه ووقوع مقدور بين قادرين [illegible] الإعادة من فعل العبد لم يخل إما
أن يكون بقدرة أخرى مثل القدرة الأولى أو بالأولى فإن كانت غيرها وقع مقدور بين
قادرين وإن كانت هي الأولى كان ذلك مستحيلا من وجه آخر وهو أن القدرة لو صحت إعادتها
لكونها مثلا لوجب أن تكون حالة ثابتة مثلها في وقت صلاحها للإعادة ماضي وذلك

لوجب

بوجه ان نقطع القدرة الحادثة لايقاع مثلين في المحل الواحد في الوقت الواحد فـ الواحد وذلك
مشتمل على ان القدرة الحادثة وان صلحت لايقاع متماثلات في الوقت الواحد فلا تصلح لايقاع
متماثلات في المحل الواحد وتقريبه ان ذلك يؤدي الى ان تحمل القدرة جبال الارض اذا الثقيل الحادث
انما يرتفع بان يفعل من يروم رفعه في كل جزء منه بعدد اجزاء الجملة اجزاء من الاعتمادات
العلوية وعند ذلك يرتفع فلو جوزنا اثبات مثلين في المحل الواحد لجر ذلك الى اثبات اشغال من
غير حصر لحد وعدد وذلك يقتضي لا محالة قوة احتمال القدرة الرجل الجبال الراسيات بان يفعل في كل
جزء من الجبال بعدد اجزائها اجزاء من الاعتمادات وهذا اعتزال القوم في منع اعادة ما تقضى
وانقضى من افعال العباد فـ الالام وجميع ما ذكروه فهو مبني على اصولهم الفاسدة وفي
تتبع كلامهم خروج عما ابنا التعقيب والرد فاما قولهم ان الاعادة اذا وقعت من القدرة
لزم مقدور بقادرين وهو باطل من وجهين احدهما انهم بنوه على اصلهم الفاسد ان العبد
مخترع لفعله فلم قالوا على ذلك لا يمتنع ان يقع مقدور بقادرين وليس الامر كذلك عند خصومهم فان المخترع
لفعل العبد عندنا الله سبحانه وتعالى والثانية ان الفاعل سبحانه وتعالى والعبد له الاكتساب
ولا استبعاد في تعلق صفتين بمقدور واحد لهما ولا نوع من التناقض وانما الاستبعاد في تعلق
قدرتين حادثتين بمقدور واحد والوجه الثاني ان نسلم لهم ذلك جدلا ان القدرة الحادثة تؤثر فلم
يستنكر وقوع الاختراع بقادر اول ثم عوده بقادر اخر كما ثبت له كل قادر انفرد بالاختراع وان
لا يستنكر وقوع مقدور بقادرين في وقت واحد واما قولهم لو اعادته بقدرة اخرى لزم مقدور
بقدرتين فهذا تقدم جوابه فيما مضى بان نقول لهم اذ ما ادعيتموه من استبعاد
مرتب على تاثير القدرة واذا لم نقل به فقد بطل الحكم اذ لا يبعد تعلق صفتين غير مؤثرتين
بموجود واحد كالعلم والارادة والقدرة الحادثة عندنا لا تؤثر فقد سلم لنا ما قلناه لو
فرضنا سببين فان العبد يختص بوقوع الاختراع في وقت واحد بقدرتين واما اذ اقدرنا نشأتان في
وتتعلق بقدرتين فلا استبعاد في ذلك والذي يوضح ما قلناه ان القادر اذا اخترع شيئا

ولم يعدم استحالة منه لخفائها عمن لا خفي ولا استحالة في إعادته بعد عدمه وبهذا يخرج
تعلق القدرة به من شيء ولا يتصور تعلق القدرة بالوجود الواحد في الوقت الواحد من شيء يجعل
تصور في البداية ولا إعادة تصور تعلق القدرة وإن كان ذلك متنوعا في نشأة واحدة
فكذلك يمتنع تعلقها بغير نشأة واحدة وإن كان لكن لا يمتنع في نشأتين فهذا في غاية
الوضوح وأما منعهم إعادته بالقدرة الواحدة فهو باطل أيضا لأنهم اعترفوا بأنه يلزم تعلق
القدرة بالمثلين في الوقت الواحد واستشهر واحتمل الزركشي فقال الرابع وهذا باطل من
أوجه أحدها أنهم بنوه على التولد لأن القدرة على أصلهم تولد اعتمادات وكيف يصح لهم ذلك مع
منكرين التولد الثاني نقول لم تنكرون على من يزعم أن القدرة لا تصلح للإعادة وتصلح للإنشاء
للواحد ويغني من بعد وجد ابتداء إذا القدرة الحمل للحمل الجمال الثالث نقول لم تنكرون على من يزعم أن
القدرة الكائنة لا تصلح للإعادة لو لا إنشاء أولى وتصلح لأحد الأمرين لا بعينه وإن
وقعت الإعادة لم يقع الإنشاء وإن وقع الإنشاء لم تقع الإعادة ولا تخلص لهم عن شيء من
هذه الطلبات ثم نقول للجبائي إن تعلل الحائك فإن العلم فلا عذر في قولك كلما وجد فعلا
لله سبحانه وتعالى وجنسه مقدور للعباد فإذا عدم لم يعده الله تعالى وإن لم يكن فيه اكتساب
مقدورا للبشر بل كان في إنشاء مقدورهم فلا يعيد نص قوله هذا لا يليق بفضلاء المتجمعين
فهو من فضلات المعتزلة ومن أبي بن هاشم بينهما كما عجب انتهى قال ابن التلمساني ولا شك
بالإعادة لا تستلزم إلا أمرين أحدهما إمكان المعاد في نفسه وإمكان الممكنات في نف
نفسها ولا يلزم نعتها لوازم التجسيم لجاز في ولا لزم التسلسل والثاني عموم تعلق العلم
والقدرة والإرادة وقد ثبت عمومها لله تعالى وقد نبه تعالى على هذه الدلالة بقوله تعالى كما بدأكم
تعودون وقال وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي
أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم فيلو وجوده لا يمتنع إيجاده مرة ثانية على حكم الإعادة
إعادة وعلى الجواب عن شبهة المتكبر جدا أما وجه الدلالة فقوله ونسي خلقه وقوله قل

يحييها

يحييها الذي انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم واما شبه الخصوم فمنها استبعاد في
احياء ما يعرض اختلاطها بالتراب ورد ذلك بقوله وهو بكل خلق عليم ومن شبههم انها
اذا زال ترابه بعض تغير طبيعتها عن منبع الحياة وهو الحرارة والرطوبة الى الضد فيمتنع هذا
الاستبعاد بقوله الذي جعل لكم من الشجر الاخضر نارا ومن شبههم قول الفلاسفة
ان المعاد الجسماني باطل لامتناع عدم السموات والارض ورد ذلك بقوله اوليس الذي خلق
السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم هذا الكلام في جواز
انتهى قال الامام رحمه الله وجه الجواز انا لا نعرف الاعادة مخالفة للنشأة الاولى
في الحقيقة ولو قدرنا اختلافا فالعقل يقضي بتجويزه لان ما جاز وجوده جاز مثله
عا مثله اذ من حكم المثلين ان يتساويا في الواجب والجائز وهذا توسع في الكلام
بان الاعادة هي المعاد والمعاد هو بعينه المخلوق اولا فيجب نفي التغاير خلافا لنفسه
وهذا والدلالة تقتضي بان الاوقات التي هي مقارنة موجودات لو وجدت لما ازالها
بما يعرض وجوده فيه وقيل بل يمتنع تغير وجوده في غيره انتهى واما الوقوع فقد
شهدت قواطع السمع على الحشر والنشر والانبعاث للعرض والحساب والثواب
والعقاب وذلك مذكور في الكتاب العزيز على وجه لا يقبل التأويل قال الله تعالى ولئن
متم او قتلتم لالى الله تحشرون ثم الى ربكم مرجعكم فينبئكم بما كنتم تعملون وقال تعالى
اليه النشور وقال تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا لا ترجعون وقال تعالى
زعم الذين كفروا ان لن يبعثوا قل بلى وربي لتبعثن وقال تعالى واقسموا بالله جهد ايمانهم
لا يبعث الله من يموت بلى وعدا عليه حقا وقال تعالى يومئذ تعرضون لا تخفى منكم خافية
وقال تعالى فاما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وينقلب الى اهله
مسرورا واما من اوتي كتابه وراء ظهره فسوف يدعو ثبورا ويصلى سعيرا وقال تعالى والذين
كذبوا باياتنا واستكبروا عنها اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وقال تعالى ان الذين

امنوا وعملوا الصالحات لهم جنات تجري من تحتها الانهار زوا ابدا كتبه كقوله تعالى منها
خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة اخرى وكقوله تعالى احشروا الذين ظلموا وقوله وكل انسان الزمناه
طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا وقوله يوم يخرجون من الاجداث
سراعا كانهم الى نصب يوفضون وغير ذلك ولا بعد عند اهل الحق في ان يعيد الله تعالى
الاجساد ويرد فيها ارواحها كما جاء في الحديث ان من انكار مثل ذلك ومنعت
المعتزلة معاقبة اجزاء المجرم في دار الدنيا واثابة اجزاء لم تطع فيها واضطربت منها
بهم في الكلام اذا كان عملا بدنه ثم اسلم واتقى مومنا وكذلك المومن العمل اذا عمل
ثم ارتد ومات مرتدا محبطا وكذلك القول في عكسه قال ابن عباس رضي الله عنه عن
النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا قام الناس من قبورهم حشروا على احوال مختلفة فمنهم من يكون
ومنهم من يمشي على رجليه ومنهم راكبا ومنهم ... ومنهم من يمشي على وجهه ومنهم من يرجع
الى الموقف راغبا ومنهم من يذهب ذاهبا الى غير الله ويقبل الارض ... ويخفي
بيضا ... فاذا اجتمع الاولون والاخرون في صعيد واحد تناثرت النجوم
فوقهم وطمست ضوء الشمس والقمر فتنشق الكلمة ويتقطع الشرف فتنشق
السماء على عظمها وطاقتها يسمع الخلائق الشيفا فيها صوتا عظيما منكرا ويضعا
من هوله ولوا الالباب وتخضع لشدته الرقاب ثم ينظرون الى الملائكة هابطين
الى الارض بتسبيح وتهليل وتقديس يشرف الله تعالى ويوم تشقق السماء بالغمام
ونزل الملائكة تنزيلا ملائكة السماء الدنيا فيحيطون بالخلق ثم ملائكة السماء
الثانية فيحيطون دائرة ثانية ثم كذلك حتى تكون سبع دوائر كل دائرة ملائكة
سماء ثم تنسل السماء فتكون كالمهل وهو النحاس المذاب ثم يطوي بعضها على
بعض ثم تنهار وتدور وتذهب حيث شاء الله وتدنو الشمس من رؤوس الناس حتى
تكون قدر الميل فيشتد الكرب والزحام ويكثر العرق وروي ان العرق يوم القيامة

فصل في ... الرغم واما في صفة الحشر والنشر ومراجعه الاهوال ...

تذهب

بن هبوع الارض سبعين باعا وانه يبلغ الى افواه الناس واذانهم وروي ان الملايكة
اذا نزلوا انتشروا حول الناس فيروا ارتعدت فرايصهم وكل نفس عرفتهم فيقولون اهلا
بكم افيكم ربنا وذلك لما يغلب عليهم من الدهش فتقول الملايكة تعظيما لله سبحانه
سبحان ربنا ما لنا كلمة. انا نحن يعني فيقف الناس شاخصين نحو السماء قدر اربعين سنة
من سنين الدنيا لا ينطقون فاذا طال انتظارهم طلبوا من يشفع لهم فيسيحون نحو من
الموقف وربما انقطار والكرب فبينما هم كذلك اذ ينظرون نورا عظيما شيء منه ازعج الخلق
فيتهم غرق في بحر الخلق ويستقبلون   ان الجبار عز وجل تجلى ليفصل القضاء

هكذا وجد هنا البياض في الاصل
كذا بالاصل والله اعلم

ويطوي كل ادراك المادة المطلوب ثم يامر الله تعالى بمن يلي في جهنم فياتيها جبريل عليه
السلام فيجرها بالعنف متقطعا من غيظ الله تعالى فيقول لها اجيبي خالقك
ومليكك فتفور وتغور وتسيل فيسمع الخلايق لها صوتا عظيما تمتلي الخلايق منه
من عظمتها ترد باتية فيبقى ذا الرعب والخوف ثم ترد بالله فيقتتم الخلايق على وجوههم
وتبلغ القلوب الحناجر فاول من يدعى للحساب اسرافيل عليه السلام فيسال عن تبليغ
الرسالة فيقول بلغتها لجبريل فيحضر جبريل عليه السلام ويقرا جبريل انه بلغها
للرسل فيدعى اول الرسل وهو نوح عليه السلام فيسال فيقول قد بلغت قومي فيدعى
بقومه فيسالون فيكذبونه وانكروا فتشهد عليهم امة محمد صلى الله عليه وسلم وهو
قوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا ثم يسال جميع الرسل
عليهم الصلاة والسلام وهو قوله تعالى فلنسالن الذين ارسل اليهم ولنسالن المرسلين
وقوله تعالى يوم يجمع الله الرسل فيقول ماذا اجبتم قالوا لا علم لنا معناه لا علم لنا الان
لما نحن فيه وذلك لما استغرقتهم من هيبته تعالى فاذا سكن روعهم قالوا بلغنا
الى قومنا فمنهم مصدق وقيل لا علم لنا بما صرفنا ومن كذبنا فانا لا نطلع على السرائر
بل انت عليم بقولهم انك انت علام الغيوب وسؤال الملايكة والرسل عليهم الصلاة

واستحالة ضلال العقل وإقامة الحجة على من كذب وزيادة تعذيب الكافرين وتكذيب
تكون عقول الخلائق إذا عاينوا الملائكة والرسل فردهم إلى الله للحساب والقول الحق
تقبل الملائكة على الخلائق فينادي كل إنسان باسمه يا فلان هلم للوقوف والعرض فمن المومنين
من يأخذ كتابه ومنهم من يحاسب حسابا يسيرا ويكلمه ويقرره بذنوبه ويقول استرتها
عليك في الدنيا وأنا أغفرها لك اليوم ومن عصاة المومنين من يشدد عليهم الحساب حتى
يستوجب العذاب فيشفع الله من يأذن له من الأنبياء والأولياء وكذا الشهداء ثم
يشترك فيه الأنبياء والأولياء ويسبقهم محمد صلى الله عليه وسلم أكثرها وأوفرها
والكرامة التي لا انتهاء لها أنالنا الله وإياكم من هول ذلك اليوم وعذابه بجاه رسول الله صلى الله
عليه وسلم وتنبيها يكشف شبه في إنكار المعاد الجسماني الأول أن قالوا إن حشر الأ
جسام لا يتم إلا بإعادة المعدوم وإعادة المعدوم محال أو موقوف على المحال الذي
والجواب أنا قررنا أن معقول الإمكان بالنسبة إلى جميع الممكنات لا تختلف
وأنه لنفسها ولازم لنفسها وأن الباري تعالى قادر على كل الممكنات عالم بجميع المعلومات
ومنها أنه إذا أكل إنسان إنسانا وصار المأكول جزءا من الآكل فيوم البعث لا بد أن
ترد تلك الأجزاء إلى أحد الشخصين فيلزم تضييع الآخر ولا أحد بالشخصين يستحق
ما أو يختص أحدهما أولى من الآخر لأنه كان جزءا منهما والجواب أن لكل واحد منه
أجزاء أصلية وأجزاء فضلية فتعاد المأكولة في بدن المأكول لأنها فضلية في الآكل
لأنها لم تكن فيه والله يحفظ الأجزاء في الأجزاء الأصلية التي لا تبارح من أوله إلى
موته ومنها أن قالوا إذا قطع بدن شخص فلا بد أن يعاقب بعد عدم الأجزاء التي كانت
موجودة قبل القطع وبعد جملة الأجزاء من الجهات قالوا والأول يوجب أن يعاد
الأعمى والأقطع والمجزوم على صورته وهو باطل بالاتفاق والثاني باطل لأن الإنسان
إذا كان في الابتداء سمينا ثم هزل أو كبر ومات فإذا أعيد سمينا فقد يلزم وصول الثمار

الى اجزاء

الى اجزاء كلها موصوفة بصفة الايمان وكذلك العكس وانه محال قال ابن التلمساني والجواب
من جهة هو الجواب عن الشبهة الثالثة ومنها ان قالوا بقاء الحياة مع بقاء الاجزاء حتى ان غير
معقول واجيب بان البنية ليست شرطا في الحياة وحكي ان الاشعري انه اورد
عليه بعض من انكر الجسم هذا السؤال فاجاب بان حياة العرق الشمس حاصلة في النار وهي
شرط في الحياة فطالبه بانها لا اثاب بان النعامة تاكل الحديد وتلقيه كالرماد من مرة
لو جعل في النار رماط ركذلك السمندل يعيش في النار والدودة العظيمة تتولد في
مواضع الثلوج العظيمة بشدة الحرارة والبرودة لا تنافي الحياة ومنها ان قالوا
الحيوان مركب من العناصر الاربعة فاذا اعتدل فيعيش على ما كان وان مال الى احد
وحينئذ فلا بد ان يحصل بينهما تفاعل وانفعال وحينئذ تحصل القوة الا فان الاضعف ان الحرارة
تفعل في تقليل الرطوبة وقلة الرطوبة تؤدي الى نقصان الحركة فلا تزال كل واحدة منهما
في تنقيص الاخرى حتى تنطفئ الحرارة وذلك يؤدي الى الموت واجيب بالمطالبة
بمنع كون الجسم مركبا من العناصر الاربعة بل هو عندنا عبارة عن اجزاء خلق الله تعالى
فيها صفات من الحياة والقدرة وغيرهما ولا نقول بالمزاج ولا الفعل ولا الانفعال ومنها
ان قالوا ان الشيء اذا عدم امتنع ان يحكم عليه حال عدمه بشيء من الاحكام فامتنع
الحكم عليه بهذه المقالة يعنون الحكم بامكان اعادته لان الحكم على الشيء يستدعي
محلا يحكم عليه والمعدوم ليس بشيء متميز واجيب بانه منتقض بالنزاع فانكم
حكمتم عليه بالامتناع فان كان حكمكم صحيحا فحكمنا ايضا كذلك وان كان حكمكم باطلا فلا
سؤال واجيب بان الامكان ثبوتي والحكم به يستدعي محلا لانه صفة ثبوتية
والامتناع ليس ثبوتيا فلا يقتضي محلا واجيب بانا لا نسلم ان الامكان حكم
ثبوتي سلمناه لكن لم لا يكون صفة على الماهية تبقى بالذات كشبه ما بر اجزاء ان
الماهية عليها فلا يستدعي محلا زائدا واتفق ان الحكم على الشيء لا يستدعي سوى تعين ...

في العلم وتمييزه عن غيره في الخارج وربما امتنع الحكم على معلوم بأنه مستحيل. ومنها
أن قالوا لو أمكن جواز إعادته في وقت إعادته لما تميز المعاد عن المثل وكل غيرين يجب
تغايرهما والجواب أنه متميز بما يتميز أحد المثلين عن الآخر في وقت واحد ونقول يتميز بأن
المعاد هو الذي كان له وجود قبل هذا الوجود ومنها أن قالوا لو أعيد لأعيد مع
الوقت الأول فيكون مبتدأ من حيث إنه معاد وهو تناقض والجواب أن نسبة
الوقت وجوده نسبة عارضة لذاته والعارض لا يلزم ذاته ولا يلزم أن يكون المعاد في غير
الوجود ومنها أن قالوا لو فرض أنه تعالى أعاد جوهرا وأعراضه وأوجد مثله أيضا كانت نسبة
كل واحد من الجوهرين إلى ذلك العرض سواء لكونهما مثلين فلو جعل أحدهما
غير ذلك العرض أولى من العكس ويلزم كون كل منهما غير ذلك العرض وأنه محال أو لا
يكون أحدهما عينه وهو المطلوب والعظم من الجواب تقرير الوقوع لا يتميز عن مثله
وما يقع إلى أنه لا يتميز من الشيء عن مثله محال. ومنها أن أفراد الماهية إنما هي
الماهية مع التشخصات فلم تكن نسبة الجوهر إلى ذلك العرض واحدة إذا ضمننا
إعادة المعدوم وقالت العصافية يتميز عن مثله في علمنا ولذا امتاز فيه وهو في
نفسه متميز. ومنها أن قالوا الإعادة لا لغرض عبث لا يليق بالحكيم ولا بد من الغرض
ولا يعود إلى الله لاستغنائه عن الأغراض وإنما هي خلاصة الألم ولا إلى العبد أو الغير
ليكون الكلام فيه لذلك مقصودا والجواب منع لزوم الغرض وفي الكلام عنه في
أفعال الله تعالى ثم منع انحصار الغرض لجواز أن يكون المقصود نفس الجزاء الذي يستحقه
عرضا ثم منع كون اللذة مطلقا والألم كذلك والالتذاذ والألم من الوجدانيات التي لا اشتراك
فيها ثم منع كون اللذة الأخروية من جنس الدنيوية بحسب الحقيقة والجواب
الثاني جدلي أي تسليم لمذهب الخصم وربما جعل نفي الغرض حجة تعالى الحاكم يفعل
ما يشاء. تنبيه أن لم إعادة الأشياء بعد فنائها الزمان والمكان وأعلم أن من أنكر

العاد

المعاد الجسماني من الفلاسفة والباطنية واثبت المعاد الروحاني فانه بنى ذلك على
ان حقيقة الانسان النفس الناطقة بانها هو الجوهر المجرد الذي ليس بجسم ولا جسماني ومن
صفته انه مدرك لذاته دائما وللامور الكلية اذا استعملها ولما كان هذا الجوهر متعلقا
بالبدن يتصرف فيه كان البدن موصوفا بالحياة ومتى انقطعت علاقته عنه وصف بالموت
وبقيت النفس بعد فساد البدن ثم هذا الجوهر ان كان مستكملا بما ينبغي به من المعارف
وهي ادراك الاشياء على ما هي عليه كان في غاية السعادة من التنعم بما ادركه وان كان
على خلاف ذلك كان محجوبا عما هو مشتوق له وهو معرفة الله تعالى والملائكة فيكون
معذبا وهذه الشقاوة العظمى واما النفوس التي لم تستعمل هذه العلوم ولا
اضدادها كالبله وبعض الصبيان فقال بعضهم انها تنعدم وقال ابن سينا تبقى متعلقة
ببعض الاجسام السماوية ولا الم عندهم ولا جنة ولا نار ولا ثواب ولا عقاب سوى
ما ذكروه كفار لانكارهم الاخرة وللقول بقدم العالم وللقول بالتعطيل وقولهم النبوة
مكتسبة وللقول بنفي المعاد الجسماني واعلم ان هذا المذهب مبناه على اثبات الجواهر
المفارقة ومعتمدهم في اثباتها ان لنا معلومات كلية لا تقبل القسمة وانها لا تقوم الا
بمحل لا يقبل القسمة وبيان ذلك ان التجسيم لابد ان كل متحيز قابل القسمة فيبنون على نفي
الجوهر الفرد والدليل على اثباته ان الجسم تقوم به المتضادات كالسواد والبياض ويتعلق
به المتنافيات كرؤية بعضه دون بعض وذلك يستدعي نفي الجزء الذي لا يتجزى فثبت
ان الجزء ثابت في الجسم بالفعل ويجب ان تكون الاجزاء متناهية لوجوب تناهي ما بين حاصرين
ضرورة فحينئذ يقوم العلم الكلي بالجوهر الفرد الذي لا يقبل القسمة ومما تمسكوا في اثبات
ذلك بان القوى الجسمانية تضعف بالاستعمال بخلاف القوى النفسانية فانها
تقوى بالاستعمال ومن ان على ما بينه للاجسام وهذا الاخير فيه بانه لا يمتنع اختصاص بعض
الاجسام بخواص لا تثبت لغيرها كيف وكلهم يجوزون ان الاجسام الفلكية غير

فابلة للحزن والسرور والانفطار قال الامام فان قيل فما معنى الروح ومعناه قلت الاظهر
عندنا ان الارواح اجسام لطيفة مشتبكة بالاجسام المحسوسة اجرى الله العادة بخلق الحياة
في الجسد ما دامت مشتبكة بها فاذا فارقتها اعقب الموت الحياة في استمرار العادة
ثم الروح يعرج به وترفع في حواصل طير خضر في الجنة ويهبط الى سجين من الكفرة وقد وردت
الآثار ولعل المعرض يعني به الجوهر والروح يعني بالحياة ايضا بهذا فوليتها الروح قال
المحشي اعلم ان مرادنا من لفظ النفس والروح هو الذي يشير اليه كل انسان بقوله انا فعلت وانا
اردت وقد اختلف العقلاء فيه اختلافا كثيرا اما وضبط المذاهب ان يقال لا يخلو ان يكون هذا
المشار اليه اما ان يكون جسما او جسمانيا او لا جسما ولا جسمانيا او مركبا من جزئين لا فيصل
تركيبا ثنائيا او ثلاثيا فان كان جسما فذلك الجسم اما ان يكون هو الهيكل المحسوس او
جسما داخلا فيه والقول الاول باطل اليه كما يعرفه من التكلم فان وهو ضعيف لانه يمكن
ان يشير بقوله انا مع الذهول عن جملة الاعضاء الظاهرة والباطنة والمعلوم مغاير لما ليس
بمعلوم وللقائل ان يقول لا نسلم ان هذه الاشارة مع الذهول عن جملته مطلقا من كل
وجه فالقول الثاني انه عبارة عن جسم داخل هذا الهيكل وارباب هذا القول اختلفوا
على اقوال الاول قول بعض الحكماء انه عبارة عن الحرارة النارية الغريزية في هذا الهيكل
قال لان خاصية هذا المشار اليه لا شيء اقوى الحركة والنفس خاصية الادراك
والحركة الاختيارية والادراك في خاصية الا شيء فوق هذا القول ان يسمى النفس عند
الاطباء هي الحرارة الغريزية الثاني انه جوهر النفس جوهر هوائي لانه متى كان النفس
موجودا مترددا كانت الحياة باقية فوجب ان يكون هذا الهواء المستنشق المتردد
في البدن ولان من خواص الهواء قوله في انها تقبل الصفة وتقبل الاشكال المختلفة
الثالث انه جوهر مائي لان الماء سبب في النمو والنفس كذلك قال المحشي وهذا
لا يستقيم كلها لطيفة لانها مركبة من جسمين في الشكل الثاني وهو ينتج يعني ان من

شرط

شرطا إنما هو أن تكون الصغرى غير متيقنة سلبية فإن الوسط فيه محمول الصغرى منفي وما
يمنع اشتراك الماهيات المختلفة في بعض الصفات فلا يلزم إذ نحو لا غير تخالف فإذا
أثبت أمرا لأمر وسلبته عن غيره فإنه يجب أن يغايرهما لا محالة الوجه الرابع أنها عبارة عن مجموع
الأخلاط الأربعة بشرط الاعتدال لأنه متى بقيت تلك الكميات والكيفيات فالحياة
باقية ومتى عرضت عرضت وهو ضعيف أيضا لأنه تمسك بالدوران ولا يفيد العلم
الخامس أنها عبارة عن الدم لأنه إذا سفح الأخلاط التي في البدن السادس أن الأ
جسام مختلفة في ماهياتها فمنها جسم [illegible] وهو كثيف وما يقبل البتة لطيفا ومنها
جسم النار وهو لطيف وما يقبل الكثافة البتة فإذا ثبت هذا فنقول المعروض أو أصلح
الهيئة لذواتها مختلفة لذواتها وتلك الأجسام إذا شابكت هذا الهيكل وسرت فيه كسريان
ماء الورد في الورد والنار في الفحم طرحوا الهيكل حيا بسبب تلك المشاكلة واللزوم
بأن ورود التحلل والتبدل لا يتطرق إلى تلك الأجسام اللطيفة وإنما يتطرق إلى الهيكل
الضخم دام تلك الأعضاء والأخلاط فالمقول بأن تلك الأجسام اللطيفة هي
حية بالذات إن سرت فيها فعلت تلك الأجسام غيره وهو الوجه السابع إن النفس عبارة
عن المزاج الذي هو عبارة عن اعتدال الأركان وتلك الأركان وهي الأخلاط الأربعة فإذا
امتزج بعضها ببعض حصلت هناك كيفية معتدلة تسمى المزاج وهو النفس
والحياة الثامن أنها عبارة عن الطبيعة الإلهية الحادثة لا يسمى [illegible] إنما فيها
إلى [illegible] جملة أجزاء البدن للنفس التاسع أنها عبارة عن الأرواح التي تولدت
في الدماغ [illegible] الأعصاب المنبثة إلى أطراف البدن العاشر أن أجزاء البدن على
قسمين منها أجزاء أصلية باقية من أول العمر إلى آخره يمتنع أن يتطرق إليها شيء من
التغييرات والتحللات والزيادة والنقصان وبعضها أجزاء عارضة تزيد وتنقص والنفس
هي القسم الأول لا الثاني قال الشيخ وهذا أقرب التحقيق عند المتكلمين وبه أقول وبه

بعضهم بجواب من شبه المثل بين المحسوس والنفس والعدد الجسماني بمعنى لا نعرفه وأما من
ذهب إلى القسم الثاني وهي أنها جسمانية فلهم مقالات منها أنها عبارة عن الحياة
وهي عرض وهو اختيار الأستاذ الشيخ وقيل إنها عبارة عن الشكل والتخطيط والثالثة
أنها عبارة عن تناسب الأركان وأما من ذهب إلى أنها من القسم الثالث وهو أنها ليست بجسم
ولا جسماني فهو قول الكثير من الفلاسفة والغزالي وبعض الصوفية حتى نقل الحجي قال الفاضل
والذي ارتضاه أكثر المتكلمين أن الأرواح عرض من الأعراض وهو الحياة وهو مذهب الأستاذ
واحتجوا بأنها لو كانت جسما لشاركت الأجسام ولزم أن يكون كل جسم روحا ولوجب أن يكون
للروح روح وهو ضعيف جدا إذ لا مانع من القول بتساوي الأجسام مع اختصاص بعض أجزائها
بخاصية تثبت له دون غيرها في مجرى العادة ويدل على ما ذكرناه أن حقيقة الجن
والملائكة في حقيقتها لا تشوبها في الجوهرية والذي اختاره المحققون أنها أجسام وليس في
العقل ما يدل على ذلك ولا يمنعه لكن النصوص الواردة في الشرع تشهد بأنها من قبيل
الجواهر كقوله عز وجل ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون
ولا شك أن الجسد يستحيل فتعين أن المراد بذلك حياة الأرواح وكذلك قوله تعالى
النار يعرضون عليها غدوا وعشيا وقوله عليه الصلاة والسلام إنما نسمة المومن طائر
يعلق في شجر الجنة وقوله عليه الصلاة والسلام أن أرواح الشهداء في حواصل طير خضر
تسرح في الجنة وتأوي إلى قناديل معلقة في سقف العرش وحديث الإسراء أنه رأى
آدم في سماء الدنيا عن يمينه أسودة وعن يساره أسودة فإذا نظر إلى يمينه ضحك وإذا
نظر إلى شماله بكى والأسودة جمع سواد وسواد الإنسان شخصه وحديث العروج
بالروح دليل أيضا على أنه ليس بعرض ولا مانع أن في بعض الأجسام لما صاحبه الأجسام
كما أن الجوف لا تروح حياته بدون مصاحبة الماء وزعم قوم أن الروح تشكل على شكل الإنسان
سارية في هذا الشكل ويعزى إلى ابن حبيب ومما يستدل به أيضا على تقاجومها (?) ما روي

عنه صلى الله عليه وسلم

عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال في بعض خطبه حتى إذا حمل الميت على نعشه رفرف روحه
فوق النعش ويقول يا أهلي ويا ولدي لا تلعبن بكم الدنيا كما لعبت بي وهذا من عجائبها
جوهرها لمن يعرف من هذا البدن وهذا ابن عباس يقول إن الإنسان يخرج من هذا الجسد فقال إني
التلمساني في شرح المعالم بهذه النصوص يضعف قول من زعم أن النفس عرض قائم بالجثة
كما استدل وعند من جعل المعاني لا توصف بالحياة والعروج والنزول وقد تقدم من يرد
النفس إلى هذا الهيكل أو إلى ما أمر فلا بد من تأويل هذه النصوص وبيان تعيين ونكا
من الكواكب نكاد بين صحة أهل الحياة على حياة بجارية ما من نظائرها .. أما الحياة له من حصول
شرائع العبادة له وحده أو أن الله تعالى يقوم لأهله من الكفاية بما يترك لهم فيأتيه به لكي
لو عاش فإن حرص العاقل على حياته في الدنيا إما لتحصيل ما يعود عليه بنفعه في العقبى أو
لتحصيل ما يعود إلى أهله وينسب إليه في الدنيا فيمنعه ذلك من الجهاد خشية الموت
فأخبرهم الله تعالى أن ذلك باق له يعود منه فيكون كالحي المقيم ولذلك قال تعالى عند ربهم
يرزقون والرزق لا يستدعي [illegible] قوله تعالى ولكم في القصاص حياة والحياة يعرفون
انقاتلوا القتل لكون معقوبة وحمل العروج على حصول أسبابه وقول الرد على النعش من
مجاز القول الحالي ومجاز التمثيل كقوله تعالى قالتا أتينا طائعين وكما قال عليه الصلاة
والسلام يؤتى بالموت في صورة كبش فيذبح تمثيلا للخلود كذلك تمثيل المعاني في الصور
الحسية لتقريبها للفهم وهو من أحسن المجاز كقوله تعالى يريد أن ينقض ويبسط ما يرجع
به إلا أنه وقد قال الإمام في الشامل ما قول من قال إن الروح جوهر لطيف وإنه عرض في
نا ومما قاله النبي صلى الله عليه وسلم أرواح الشهداء في حواصل طير خضر تسرح في الجنة
إنما هو كناية عن بقاء أجسامهم وأنه سبحانه وتعالى يكرم على ملائكته بجعل بعض
أجسامها في القبور والمسايلة بأن يخلق الحياة في بعضها وينقل ذلك البعض إلى
حواصل الطير ويكون ذلك تكرمة منه للمؤمن وكذلك أرواح الكفار بضد ذلك

منها وقال المتكلمين غير المعتزلة الذين يشترطون البنية وبالجملة فلا طمع لمن يعيش
وانما الغرض من الاعتناء في ابداء وجوه من الاحتمالات الواردة على ما يعنيه ذلك الحديث كربطها
لمذهبه وربما المقصود لنا من الروح انه موجود وانه له تصرف في البدن لنقض بعد الله
تعالى اياه والله تعالى يرد فيه علمه لقوله ويسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي وما اوتيتم
من العلم الا قليلا فالاولى الوقوف على التعيين مع الايمان بجملة ما جاء به النقل وانه
حق على وجه ممكن وان لم نعلمه واما قوله عليه الصلاة والسلام من عرف نفسه عرف ربه
فيحتمل ان يقال من عرف نفسه بالافتقار عرف ربه بالاستغناء ومن عرف نفسه بالحدوث
عرف ربه بالقدم ومن عرف نفسه بالجهل عرف ربه بالعلم ومن عرف نفسه بالعجز عرف ربه
بالقدرة ومن عرف نفسه بعدم نفوذ المشيئة عرف ربه بانه تعالى ما شاء كان وما لم يشا
لم يكن ومن عرف نفسه بالعبودية عرف ربه بالربوبية الى غير ذلك وبضدها تتبين الاشياء
او يقال ان ذلك تنبيه على العجز عن معرفة كنه حقيقة الله فانه اذا كان عاجزا عن
معرفة كنه نفسه كان عن معرفة كنه ربه اعجز انتهى [illegible] نقل ابن يونس
خلافا قبل هذا يعني واحرفا له ابن الجرود والعتبي عن اصبغ عن ابن القاسم وقال ابن
حبيب الروح هو النفس الداخل والخارج لا حياة للنفس الا به والنفس هي التي تتلذذ
وتتالم وتعقل وتميز لا الروح والروح هي التي تنفخ الى ان تنقضي اجله فتخرج نفسه
وتصير لا ارواح ولا انفس عند الموت شيئا واحدا انما تميز في الجسد ابن رشد الصواب
انهما شيء واحد لقوله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها مع قوله عليه الصلاة والسلام
ان الله قبض ارواحنا وهذا خلاف ما تقدم للعتبي عن ابن حبيب تنبيه
قد الذي عرفت في الاربعين المعاد اما جسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين او روحاني
فقط وهو قول الكثير الفلاسفة او كلاهما وهو قول كثير من المحققين او نفيهما وهو قول
قدماء الفلاسفة الطبيعيين او التوقف وهو قول جالينوس قال ولا نقول بانكار المعاد

الجسماني

الجسماني والعقلي الا اذا رد الى ان معنى ذلك ورود في الشرع ان لا يقبل تاويلا انتهى
قلت وهذا الكلام يتبين بما في شرح المقاصد فالخلاف في كيفيته فذهب
جمهور المسلمين الى انه جسماني فقط لان الروح عندهم جسم سار في البدن سريان النار
في الفحم والماء في الورد انتهى قلت فهذا معنى جسماني فقط لان البدن جسم
والروح جسم فلا روحاني فقط لان البدن ينعدم بصوره واعراضه فلا يعاد دونه
والنفس جوهر مجرد لا سبيل للفناء اليه فيعود الى عالم المجردات بقطع التعلقات انتهى
قلت وهذا يعني والروحاني فقط لان الجسم لا يعاد والروح تنقلب في هذا العا
لم اي تنتقل من جوهرها الى جوهر كما تقدم من مذهبهم في التناسخ فاذا انعدم الجسم تعلقت في
العالم السماوي كما تقدم او تنعدم الى غير ذلك من مذهبهم ثم قال وذهب كثير من علماء الاسلام
كالامام الغزالي والكعبي والحليمي والراغب والقاضي ابو زيد الدبوسي الى القول بالمعاد الروحاني
والجسماني جميعا ذهابا منهم الى ان النفس جوهر مجرد ليس بجسم ولا جسماني كما قاله الفلاسفة
وتعود الى البدن وهذا راي كثير من الصوفية والشيعة والكرامية وبه يقول جمهور النصارى
والتناسخية قال الامام الا ان الفرق ان المسلمين يقولون بحدوث الارواح وردها الى
الابدان لا في هذا العالم بل في الاخرة والتناسخية بقدمها وردها اليها في هذا العالم وينكرون
الاخرة والجنة والنار وانما نبهنا على هذا الفرق لانه نقل عن بعض العوام انه يجب ان
يكون كفرا وضلالا لكونه مما ذهب اليه التناسخية والنصارى ولا يعلمون ان التناسخية
انما كفروا لانكارهم القيامة والجنة والنار والنصارى بقولهم بالتثليث واما النفوس
المجردة فلا يرجع القول بها الا الى اصول الدين بل يرجع بتاييد الدين وتبيين الطريق الى اثبات المعاد
بحيث لا يقدح فيه شبهة المنكرين كذا في نهاية العقول انتهى وكذا ما قالوا في علم
ان النفوس حادثة والدليل على حدوثها انها ممكنة وكل ممكن حادث ولانها متكثرة
تقبل الزيادة والنقص وكل متكثر يقبل الزيادة والنقص فهو حادث قال ابن التلمساني

ومن قال من أصحابنا إنها جواهر وقال ببقائها فإنما قال ذلك لما شاع اعتقاده أنها جسم لطيف
ونحتج على بقائها بظواهر كقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا الآية وكقوله تعالى أغرقوا
فأدخلوا نارا النار يعرضون عليها غدوا وعشيا وقوله عليه الصلاة والسلام أرواح
الشهداء في حواصل طير خضر تسرح في الجنة وتأوي إلى قناديل معلقة في ساق العرش
وقوله عليه الصلاة والسلام إنما نسمة المؤمن طائر يعلق في شجر الجنة وما ورد في الخبر أنه
يعرج بها دليل ذلك أيضا وفي حديث الإسراء أنه لقي آدم في سماء الدنيا وعن يمينه أسودة
وعن يساره أسودة فإذا نظر إلى يمينه ضحك وإذا نظر إلى شماله بكى والأسودة جمع سواد
والسواد الإنسان والشخص والأحاديث في هذا كثيرة ومذهب أهل السنة والجماعة أن ما
سوى الله تعالى يجوز عليه الفناء وذهبت الفلاسفة إلى أن الأرواح البشرية غير قابلة للعدم
وإن كانت حادثة وقضوا بأن العقول الفلكية والنفوس الفلكية التي زعموا وجودها
والأجرام الفلكية والهيولى غير قابلة للعدم والدليل لنا أن ما سوى الله تعالى ممكن لذاته
والممكن يستمر كذلك وكل ممكن قابل للوجود والعدم فإمكانه لذاته أو لازم ذاته لا لعا
لا لعارض وإلا لزم التسلسل لأنه إذا كان إمكانه لأمر عارض فهو أيضا وذلك العارض لأمر
آخر فيلزم التسلسل فإذا قلنا لذاته أو لازم ذاته لا لعارض فلا يلزم التسلسل فصح
أن إمكانه لا يفارقه وإذا كان كذلك فلا يوجد الشيء بدون نفسه أو لازم نفسه
فصح أن إمكانه دائم فلا يصح أن يكون في حال ممكنا وفي حال غير ممكن ثم إن ما ذكروه مبني
على أن الفاعل موجب فلو لا ينعدم المعلول مع وجود علته وذلك باطل لما تقرر من أن
الفاعل مختار وأثبتنا حدوث ما سوى الله تعالى وأبطلنا ما عولوا عليه في كثير من
الصور والأعراض في عالم الكون والفساد وكل ما ذكروه لازم لهم في غيرها وجوابهم
جوابنا وقد زعمت الفلاسفة أنه يعدم في الأعراض التي في بقائها يكون بالضد وأن الجواهر
إنما تعدم بطرو ضدها الفناء قالوا وهو معنى قائم بنفسه مضاد لجميع الجواهر وسائرهم

ذلك

ذلك الى انه لا يصح عدم بعض الجواهر دون بعض لاستواء نسبة الفناء الى جميعها والقول
بوجود معنى قائم بنفسه قبل الاجسام الفانى ورد عليهم ايضا بالاتفاق على ان العرض
لا يعدم لورود الشىء عليه مع انه من الجواهر فائدة الازرقية وفى شرح المقترح منعت
الفلاسفة الطبائع اطلقوا ان النفوس المفارقة عن الاجساد لا تتناهى فلو اعيدت لا
ستدعت اجساما لا تتناهى وهو فى ابعاد الاجسام والنفوس بان النفوس يصح فيها ترتب
ترتيب طبيعى ووضعى وهو باطل اطلقوا فيما الى عرفت وهذا الاستدلال لا اعتد به لكل ذلك
تدواخ بان المعاد للاجسام ما كان لها اولا ثم قوله لا اعتد به بان ذلك اراد تو شبيه
الفعل فالمقترح من بونه ويعتمد عليه على انه تقدم لهم ذلك فى حدوث العالم ان التسلسل
فيما كان الذى ترتب فيه طبيعى ووضعى كما ادون ما سوى ذلك وهذا هو الذى ذكر
المقترح فصل الجمهور بئسه من دليل قاطع ان الله يعدم الاشياء ثم يعيدها فلا تتعين
ان تكون تلك الاعادة على هذا الوجه وان كان جائزا قال واحتج القاطعون بقوله
تعالى كل شىء هالك الا وجهه والهلاك هو الفناء وقوله تعالى هو الاول والاخر فلا
لهم قوله تعالى كما بدانا اول خلق نعيده فيجب ان الاعادة كالابتداء وقد كان الابتداء
عن عدم فالجواب انا لا نسلم ان الهلاك هو الفناء بل هو الذى خرج الشىء عن حيز
الانتفاع به والاجسام بعد تفرقها كذلك فرد عليه انما يتبع الانتفاع بها بعد تلك
مع الاعتبار انه والاستدلال وعن الثانى ان يقال الله تعالى هو الاول والاخر بحسب
الزمان وعن الثالث ان تشبيه الشىء بالشىء لا يقتضى مساواته له فى كل وجه
وقال الامام فى قوله تعالى كل من عليها فان قال ابن عباس وهو ترجمان القران
بالموت اى كل شىء فيها ميت الا الله وعلى ذلك حمل قوله تعالى كل شىء هالك الا وجهه قال
والمعتبر ان بعثه الله تعالى عند قيام الساعة الامر فى كون الاعادة عن تفريق او اعدام
خلاف الحق امكان الامرين وهل الاولى ... كما كان فى الدنيا او لا فى اهل الجنة نعم

على اطلاع بين وجوه رعاية الحكمة في ايجاب ثواب الطاعة وعقاب المعصية وامتناع ثواب من
لم يطع وعقاب من لم يعص ودليل فرع اهل الحق سمعا قوله صلى الله عليه وسلم سل الكافر
في النار رمل الحر وغيره من الاحاديث ومذهب اهل الحق ان نعيم اهل الجنة وعذاب الكافرين
دائم وقال الجهم بن صفوان من المعتزلة ينقطع وقال ابو الهذيل منهم ينتهي الى سكون
دائم يوجب اللذة ودليلنا اخبار الصادق واحتجاج جهم بانه ان لم يعلم كم عدد انفاسهم كان
جهلا وان علم اعدادها تناهت مردود بانه يعلمها غير متناهية فان قيل وقد قال الله
تعالى خالدين فيها مادامت السموات والارض الا ما شاء ربك وفيه اشكالان احدهما انه
وقت ذلك بدوام السموات والارض وكيف يصح توقيت الدائم مع انه تعالى اخبر تعالى انه
نفى بقائهما كقوله تعالى اذا الشمس كورت اذا السماء انفطرت والسموات مطويات بيمينه يوم
نطوي السماء والارض جميعا قبضته يوم القيامة يوم تبدل الارض غير الارض والسموات اذا
السماء انشقت والثاني قوله الا ما شاء ربك يقتضي نفي الخلود حالة الاستثناء
وهو ينافي دوام الخلود والجواب اما قوله مادامت السموات والارض فقيل ان المراد
سموات الاخرة وارضها وهي دائمة يدل عليه يوم تبدل الارض ولانه لابد لاهل الاخرة مما
يقلهم وهو الارض وما يظلهم وهو السماء والعرش وقيل كناية عن التابيد ونفي الانقطاع
على عادة العرب كقولهم لا افعل ذلك مالاح كوكب وما اقام عسيب وهو جبل واما الاستثناء
فقيل استثناء من الخلود لعذاب النار ومن الخلود في نعيم الجنة فقيل لاهل
النار عذاب هو اغلظ من النار وهو الزمهرير وبرده وكذلك اهل الجنة لهم نعيم سوى
الجنة وهو ابلغ منها وهو رضوان من الله اكبر وقيل الا ما شاء ربك من مقامهم في البرزخ
وقبل في المحشر .:.

الفصل الثاني في الجنة والنار .:.

اعلم ان الجنة والنار مخلوقتان والدليل على ذلك قوله تعالى اعدت للمتقين ولقد راه
نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وان النبي صلى الله عليه وسلم راى جبريل

نص على معنى قوله تعالى خالدين فيها مادامت السموات والارض الخ

بالصورة

بالصورة التي خلقه الله عليها بين آدم وتواتر اخبار قصة آدم وسكناه الجنة وهبوطهما
منها واتيا الناس وقوله تعالى أعدت للكافرين وقوله أغرقوا فأدخلوا نارا النار يعرضون
عليها غدوا وعشيا وبعذابه البرزخ لقوله تعالى ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشد
العذاب فما ... لا في الشمال واختلف القائلون بخلقهما فقال بعضهم إنهما
يفنيان ثم يعادان تمسكا بظاهر قوله تعالى كل شيء هالك إلا وجهه والذي عليه
أئمة الحديث أنهما لا يفنيان والدليل على أنهما مخلوقتان نصوص الكتاب وأخبار الرسول
وإجماع السلف أما نصوص الكتاب فقوله تعالى وجنة عرضها السموات والأرض أعدت
للمتقين ووجه الدليل قوله أعدت وإنما الإعداد فإن أهل اللغة يعرفون أن ما
عرادا لما يستعمل في أمر مفروغ منه إذ يقول القائل أعددت لك طعاما والآيات
المشتملة على إهباط آدم من الجنة وما زال السلف مجمعون على أن الجنة التي أهبط
منها آدم هي التي يسعود إليها المؤمنون منكر ذلك بطائفة من المتكلمين أن الجنة التي
عصى فيها أبا البشر وإنما كان رجل يسمى آدم وكان في مكان مرتفع كقول من زعم أن
إبليس كان رجلا يراني البشر وليس جزء الأصول لا نكار والأولى بعض ونرى
الغلاة وبعضا من أنكر المشي والنشر وحملها على ... الأرواح ... جسم النعمة
والنعمة ... المعتزلة من الناس ذلك بأنهم أنكروا معظم أحوال الآخرة كالحوض والميزان ومنا
والصراط ووزن الأعمال وإنطاق الجوارح وفيهم من أنكر العرش وقال إنما يعبر به عن الملك
والسلطان وكذلك ... ومنه يقال للذي نزع عن ملكه ثل عرشه وأنكروا
الشفاعة والحوض ولواء الحمد وغير ذلك جنوحا منهم وقلة إيمان بالغيب ومن الأدلة في
ذلك ولقد رآه نزلة أخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى ومن الأدلة ...
بأنها جنة المأوى عند سدرة المنتهى ويعتضد بإجماع المفسرين واتفاقهم على أن الجنة
المعروفة في ... هي دار الثواب ومن الأخبار المنقولة عن النبي صلى الله عليه وسلم في

صفة الجنة ونعيمها وعرضها ورؤيته صلى الله عليه وسلم فيها ودرجات اهل الجنة ونعيمهم
فوق ما يحيط به العقول والفهوم ومن جملة الاخبار ما روي عنه صلى الله عليه وسلم قال يقول الله
تعالى اعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر
والاحاديث كالظاهر في الاخبار عن كائن موجود ووافقنا في ذلك من المعتزلة بشر بن المعتمر وقال
عباد الصيمري وضرار بن عمرو وابن الجبائي انهما غير مخلوقتين واختلف عباد وابن الجبائي في
مذهب عباد الى انه يستحيل في العقل خلق دار الثواب والعقاب قبل حلولها بالمكلفين
وقال ابن الجبائي لا يمتنع ذلك عقلا لكن نقول المعتزلة ما الزمن يحكم عن كونهما الان كذلك
وما الذي حملكم على حمل الاخبار ونحوها جميعها جاريا في العقول انهم مستغنيا عن فان قيل
في خلق الجنة والنار الان الافعال العرية لا تعرى عن اغراض صحيحة
ومقاصد حكمية ولا فائدة في تقديم خلق الجنة والنار قلنا هذا الاصل ممنوع بنوه
على اصلهم الفاسد من ان افعال الله تعالى تتبع الاغراض والعلل وليس الامر كذلك عند اهل
الحق فان سلم فلم يسلم جريانه في سنخه فانه لا يعلم ان لا يكون في تقديم خلقهما لطفا للعباد
ودوام خلقهما لكثير من عباد الله وليس يسعنا الحكمة ان يهتدي الكريم من كل عبيده
ومشايخه ولذلك بنا الحكماء دون الصلحاء والقرى والكرامات للاولياء والصبيون
والمجانين لا عبرة وتمسك ابو هاشم بانه لو كانت مخلوقة الان لوجب ان لا يبقى مع قوله تعالى وجنة
عرضها السموات والارض وقال دلت هذه الاية على ان اقطار السموات والارض فما اتسع
الجنة وهذا كالظاهر في انه يمتنع عرضها عند طي السموات وتبديل الارض وتمسك ايضا
بقوله تعالى اكلها دائم وظلها فان هذه الاية تدل على ان سبل النعيم يدوم فيها ويطرد
فيها الانتفاع والاستمتاع ولو فرض انها الان مخلوقة والاستمتاع فيها لكان ذلك
خلفا بالكلام وتمسك ايضا بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ووجه الاستدلال بها ان
الاية تتضمن فناء كل مخلوق عند قيام الساعة والجنة دار الخلد فاقتضى الكلام انها لم

تخلق

تخلق إذ لو خلقت لعبثت فصل لأنه حاشم أما قوله تعالى وجنة عرضها السموات
والأرض فلا ينافي ما ذكرناه لأن الأمر على أن أقطار السموات والأرض تكون فيها الجنة
ولا المانع من أن تكون مجتمعة من جهات الأرض والسموات ونحن لا نستبعد أن يكون
سائر الجهات ضروبا من الخلق أو فيسر بهم أهل السموات والأرض فكانوا قليلا من كثير كيف
وقد صح عنه لا ثار أن درجات أعلى من الجنة فوق السماء السابعة ويشهد لذلك
عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى والسدرة فوق السماء السابعة وسميت سدرة
المنتهى لأن أرواح الخلق تنتهي إليها ولا تتعداها فسقط الاعتراض وأما استدلالهم
إلى قوله أكلها دائم فمن أخلف الأمر لأنه محمول على بعض جزء لا ينفي بأن الأكل هو الثمرة
من المطعم وليس المراد به الأكل ومعنى الآية أن ثمار الجنة لا تختص ببعض الأ
وقات كما تختص ثمار الدنيا ببعض الفصول وكذلك ظلل الدنيا تنسخها الشمس وليس كذلك
ظل الجنة فهذا معنى الآية على أنه لو حمل على ما قاله لم يمنع أن يقدر خلق الله في الجنة
ليتمتع بثمارها وبنائها نعيمها وإن لم يعلمه التكليف لحكمة يمنن وليس يكفي ذلك
ضرورة ولا يبعد أيضا أن تتطلع إليها القلوب بنعيم الجنان وقد ورد في صحيح الأخبار أن
أرواح الشهداء في حواصل طير خضر تعلق من ثمار الجنة وأما استدلاله بقوله تعالى
كل شيء هالك إلا وجهه فقد سبق الكلام عليه في باب البقاء إنهم قالوا لو كانت
موجودة كانت دائمة لقوله أكلها دائم وليست دائمة لقوله كل شيء هالك إلا وجهه
فالأمر بيّن والجواب لا نسلم دوامها وأكلها دائم إذ ما أكلها باقية والعين لا
وهو عين ما أدى إلى ضرورة فنائه بالأكل فتعين حمل دوامه على تجدده وذلك لا ينافي عدم
الجنة سلمنا لكن لا نسلم أنه ينفي دائمة وقوله تعالى كل شيء هالك إلا وجهه
المراد كل حي ميت قاله ابن عباس ولعل هذا مراد الإمام بقوله تعرض وقال بعض العلماء
حمل المعتزلة الجنة التي أهبط منها آدم على بستان من بساتين الأرض وهذا قلب

بالدين وافعال الله تعالى لا تتوقف على الاغراض بل يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولو شاء لما
في العالم من خلقهما لحكمة هي معرفتنا عن الوصول اليها والجواب عن الاية وهي قوله
اكلها دائم ان ذلك بعد دخول المكلف الجنة وقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه عام
مخصوص والجواب عن اية عرضها السموات والارض ان المعنى عرضها كعرض السماء والارض لو
وصلتا احداهما بالاخرى نكتة قال الله تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السموات
ومن في الارض الا من شاء الله اختلفوا في المستثنى فقيل الملائكة الاربعة وقيل الشهداء
وقيل موسى وقيل كل شيء من ما شاء الله تعالى من عباده **الفصل الثالث**
في عذاب القبر ومسائلة منكر ونكير قال الامام والذي صار اليه اهل الحق اثبات ذلك
لانه من جوازات العقول والشرع مشتمل على احياء الموتى ومسكه وامر الملكين بسؤاله عن
ربه ودينه ورسوله وكل ما جوزه العقل واخبر به الشرع لزم الحكم بقبوله وقد تواترت
الاخبار باستعاذة رسول الله صلى الله عليه وسلم بربه من عذاب القبر قال الامام ونقل
احاد من الاخبار في ذلك تكليف ثم لم يزل ذلك مستفيضا في السلف قبل ظهور البدع وقد
نقل عن ضرار بن عمرو وبشر المريسي وجماعة من المعتزلة انكار عذاب القبر والمسائلة ورد
الارواح الى الاجساد قالوا ومن مات فهو ميت في قبره الى يوم البعث وقد ورد نص الكتاب
في ال فرعون بقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا
ال فرعون اشد العذاب وعن ابي الهذيل ان من خرج من الدنيا على غير سنة الايمان فانه
يعذب بين النفختين ويسال في ذلك واثبت البلخي والجبائي وابنه عذاب القبر للكفار
والفاسقين دون المؤمنين وقال الصالحي فيه عذاب القبر جائز وهو يجري على الموتى من غير رد
الارواح الى الاجساد وان الميت يجوز ان يحس ويتالم وهو خلاف الضرورة وقال المتطببون
من الكرامية والمعتزلة ان الله يعذب الموتى في قبورهم ويحدث فيهم الالم وهم لا يشعرون فاذا
حشروا واذا انبهوا وجدوا الم ذلك والا هو سبيل المعذبين من الموتى كسبيل السكران والمغمى عليه

اذا ضرب فاذا اعاد الله حسه وجد الالم بالضرب المتقدم ويضاعف عليهم الالم يوم القيامة
قال اصحابنا لا نسلم ان المسكوت لا يؤلم بل يؤلم وانما يمنعه من الانين والتأوه حالة
وقد تقرر ان من مذهب اهل الحق ان الله تعالى يرد اليه الحياة ويجعله من العقلاء يعلم ما
يعمل به ويجيب ولا يمتنع احيا بعض اجزائه من تعلقه بحيث يرى ويجيب فيسري كذلك الملكان
منه وان لم نسمع نحن كلامه وكذلك كلما من يعلم عليه كل ذلك جائز فاذا ورد السمع به وجب
اعتقاده كما هو ولا حاجة الى تكلف في تاويله فيقال وليس في احياء الصالحين قطع
به وكاملهم لا خبار يدل على التنعيم الا انه لا يترك ذلك من تكميل عقولهم ليعرفوا بذلك
سعادتهم وشقاوتهم وكذلك الفوائد لعصمتهم من الذنوب وقد يستدل بقوله تعالى ربنا
امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين احدى الحياتين حياة القبر فلو زدنا عليه ان ذلك
يستلزم ان تكون الحياة ثلاثا واجيب بان يعني الثالثة انما يكون بطريق
المنع وهي دلالة ضعيفة موقوفة ويحتمل ان يقال انما خص الحياتين بالذكر لانهما اللتان
انكروهما بعد الموت اما الحياة الاولى المحسوسة ولذلك قالوا امتنا فاعترفنا بذنوبنا فان
تمسكوا بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى قلنا المعنى ان يذوقوا في
الجنة غصص الموت اللازمة للموتة الاولى ولا يلزم منه نفي الموتة الثانية بمعنى الفناء اذ لم
يصحبها الالم والغصص فلم قلتم ان الامر ليس كذلك فان قالوا انا نرى من يموت ويبقى
على حاله ونعلم بالضرورة كونه ميتا قال الامدي وهذا مردود من قائله بعدم ما يمنعه
الى الامكان وحسبنا بذلك استبعاد الكفرة حشر العظام البالية وتاليفها لاحيا التنقل
فقد مر جوابه السابع وجواب الكثير وافلاك النجوم ونحن نسلم اختصاص الرسول ح ونجوز،
برؤية الملك دون القوم ونعلمه بالملائكة بيننا وقوله تعالى في الشيطان انه يراكم هو
وقبيله من حيث لا ترونهم وجب عليه التصريح بذلك كيف وانهم يرون احوال الاشياء
السود والنمل وسائر الاشياء وغير ذلك لا انها ظهر لك ذلك منه وانه ذو ادراك

منازل الآخرة وتعذيب العصاة وأنكره أبو الهذيل وبشر المريسي أن الذي خرج من سمة الإيمان
يعذب بين النفختين وتقع المسائلة في تلك الأوقات قال الإمام في الشامل قالوا
قوله تعالى ربنا أمتنا اثنتين الموتة الأولى حالتنا على الحال الأول قلنا أخرى قوله سنا ذه
وهي تنافي الظواهر فإن الإماتة إنما تطلق بعد سبق حياة والجواب عن قوله تعالى
أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين بأن الإحياء معقب بعد الإماتة والإحياء بعد الإماتة كذلك
قال الإمام ومما يستدل به قوله تعالى ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكا وفسر هذا
المفسرون بحالة العذاب في القبر وفي حالة الإتيان على حالة الحياة وفيهم تقابل تحبير أن
والكلام بعض أحدهما فهو أولى والظاهر يعضده فإنا نعلم بالقطع أن الكفرة المعرضين عن
ذكر الله قد يكونون في رغد عيش وظواهر القرآن تدل على امتدادهم وإملائهم حتى يأكلوا
ويتمتعوا ويلههم الأمل وقال الحق فلا يدل لو أن يكون الناس أمة واحدة الآية وقال
تعالى أذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا الآية وفي الخبر فإن الدنيا جنة الكافر وسجن
المؤمن وكل ذلك يدل على أن المعيشة الضنك لا تحمل على حالة الحياة ومن الدليل على ذلك
سياق الآية ونحشره يوم القيامة أعمى وفي التنزيل من كتاب الله ما قلناه قوله تعالى
ألهاكم التكاثر إلى قوله كلا سوف تعلمون وهذا على لسان رسول الله صلى الله عليه
وسلم وقيل بعد وقيل وتكرير على أن تكرير وهو متوعد به بعد الموت متعلق بالمقابر
ولو كان عذاب القبور لا يتحقق لما عظم الله التوبيخ عليهم وهذا كالمجزات ومن
الأخبار ما روي عنه صلى الله عليه وسلم أنه مر على قبرين يعذبان فقال إنهما يعذبان وما يعذبان
في كبير بل يعذبان في كبير أما أحدهما فكان لا يستتر من البول وأما الآخر فكان يمشي
بالنميمة وقال صلى الله عليه وسلم استنزهوا من البول فإن عامة عذاب القبر من البول
وقال صلى الله عليه وسلم في سعد بن معاذ لقد ضغط ضغطة لا ... ضغطة اختلفت لها ضلوعه
فسئل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم نعلم من أمره شيئا إلا أنه كان لا يستتر في سعاره

من البول

من البول وقال صلى الله عليه وسلم ان الميت ليعذب ببكاء اهله عليه واما استعاذته صلى
الله عليه وسلم من عذاب القبر في خطبه وصلواته ودعواته فمكان لا جابة فيستجيبه
وقد روى ابو سعيد الخدري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم دخول الملكين القبر وتسليمهما
وتسميتهما منكرا ونكيرا في قصة طويلة فيها انهما يجلسان الميت ويقولان له ما دينك و
من ربك ومن نبيك في بعض الروايات انهما يقولان ما تقول في هذا الرجل يعنيان محمدا صلى
الله عليه وسلم فان كان كافرا قال لا ادري فيقولان لا دريت ولا تليت ولا اهتديت وان كان
مومنا قال آمنت بالله ربا وبالاسلام دينا وبمحمد صلى الله عليه وسلم نبيا وفي بعض الروايات
رضيت من ذلك كله فيفسح له في قبره ويرى موضعه من الجنة ويقال له ارقد رقدة العروس
والاحاديث في هذا الباب كثيرة وقد قال صلى الله عليه وسلم وهو على شفير قبر ما رايت
منظرا الا والقبر افظع منه وقد اجمع السلف قبل ظهور المبتدعة واتباعهم من اهل القبلة على
اثبات عذاب القبر والاستعاذة منه ثم ان المنكرين احتجوا بالاعتلال الباطلة منها
انا قالوا نحن نرى المصلوب على خشبته الدهر الاطول والامر لا يرجع ولا يسال ولا يجيب ولا
يتحرك ومن اكلته السباع وتفرقت لحمه ومن احرقته النار وتفرقت اجزاؤه في الاجواف
والحواصل ونسف بعض الرياح ودرته وعرف بعضه فكيف تجتمع اجزاؤه وكيف تلتئم
اعضاؤه ولو نراها متقطعة في ربه ورنا نسا علو ابدانا لنتقرب بالدبر وسكن
في سلك الحمر فقالوا لو وضعنا على فم ميت بالحجر حبا ثم نبشنا على قبره القيناه كما تركناه
وغاد زنانا هذه مسائل القوم ولاهل السنة طرق من الاجوبة منها ان هذا لا يبعد
ان تكون المسايلة على اجزاء مخصوصة من البدن كاجزاء القلب ونحوها فيرد الله الروح
اليها ويسايلها ويدل على ذلك بعض الاحاديث في الروح فمن سلك هذه الطريقة سهل
عليه التسلك وهاز عليه الامر وذكر القاضي رضي الله عنه ابو بكر في بعض انه يبي زهدهم
انه قال لا يبعد ان يرد الروح الى المصلوب من حيث لا نشعر ونحن نحسبه ميتا وندفنه على

... سؤال الملكين منكر ونكير

نسيان الموت وهذا غير مستنكر في العادات وإنما تعرف اجازة وتعينه إعطاءه
فيه ذ الله الرؤية الى كل جهة ويقابله المكان ثم نقول لهم من انكر ذلك بعد ما ذكرنا اخبار
الرسول عن رؤيته فهي بل وهو بين اظهر الصحابة وينبغي ان ينكروا نظر الصحابة من خلفهم
دون ما الى ما امام من خلفهم كما الى ما امامهم فوالله ما اطهر وابا سكم والعفو باهل الدهور والآباد،
وملك الفلك رضي الله عنه لم يبق الا هي حسنة جدا فقال اما الموارون بالاعراف والقبور
فيسالون ويحاسبون واما الذين بقوا على وجه الارض فيحجب الله المكلفين عما يجري عليهم
كما حجبهم عن رؤية الملايكة مع رؤية النبيين لهم صلوات الله عليهم فان راينا قيل لعظمة
لو كشف لهم بعض بعضهم كلا في وكيف يعرفوا ساعة بالحسب والسبي كما اخلفت في رسائل الله
لعنة ولو انا الحكمة واضطرا فوى الى ان نعلم يفعل الله ما يشاء والوجه يصرف والزايغ
بنما بادي علم الله انه سيبتليهم من فتنة امتحانا بآيات الله فيجعل الله حكمه حكم الظاهر
من المؤمنين ثم نقول لما انتم على حكم الرجس ابانا لانبياء كقلب العصى والفلق وربانية البيع
واحياء الموتى وتسبيح الحصى وانطاق الجماد ومثل ذلك من قوم امر دينه يشرع الى ان ينكر
في صفات الذين اعاذنا الله من الضلالة وقد تشتد بعض عيابهم بنحو قوله تعالى في
ربنا أنا عن الكافرين اذ اخشروا تتن بعد ما من قدرنا قال وهذا دليل على انهم يكونوا معهم
يبرح جمعهم واجراتهم والجواب عن ذلك من وجهين احدهما ان اطلاق المرقد ينبني عن
ما دون الاحياء اذ الرقاد من صفات الاحياء فان بظاهره على انهم كانوا بحكم الاحياء في
قبورهم وقد يطلق المرقد على مكان الاضطجاع وان لم يتفق فيه وسنة ونعسة وقد
يقول المريب المرتاب الجحود انما هو كتاب انتم على مرقدي فدل هذا على انه لما فقد
يطلق في حق السنين ثم نقول عذاب القبر ليس دائم بل يكفي عرضهم على النار غدوا
وعشيا وبعض عنهم العذاب بينهما والساعة تقوم في اثناء النظر فيعاجلهم فاما هذا
فيه العذاب ثم يقول لما يلقونه من العذاب في القيمة يهون بالاضافة اليه كل ما قبله،

فلا يبعد.

فلا يبعد ان يقدر وادراك الاموات وحينئذ لا فائدة الا ما يلقونه يوم القيامة وكان ذلك تكليف
وقد ورد في صحيح الاحاديث ان العذاب يرفع عن اهل القبر بين النفختين لمحة الفزع
والصعقة والنشر فلا يعذب في هذه الاوقات الا من قتل نبيا او قتله نبي او قتل في
معترك نبي هكذا ورد الحديث فاذا احشرهم للكفار قالوا من بعثنا من مرقدنا واجيب
بجوابين احدهما قوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى اذ الموتة قد يراد بها
الجنس فيكون الموتتين الاولى والموتة الثانية والمراد ان اهل الجنة لا يموتون ونظيره
قوله تعالى ان الانسان لفي خسر وقول العرب اهلك الناس الدينار والمراد الجمع ثم
وقد استدلوا بقوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم
يحييكم قالوا [illegible] احياء الخلق ابتداء ثم اماتتهم ثم احياؤهم للكشف [illegible]
واجاب [illegible] ان المراد بالاحياء الاول [illegible] وبالثاني احياء القبر والثالث احياء الحشر
فيستفاد من قوله تعالى ثم اليه تحشرون وقد تمسكوا بقوله تعالى وما انت بمسمع من في
القبور وانتم تزعمون ان اهل القبور يسمعون وقوله تعالى انك لا تسمع الموتى وقد ورد في سائر
احاديث ان الميت الزائر يرد عليه بسلامه الملكان وهو يسمع خفق نعال [illegible]
واجاب [illegible] بان كل ما ثبت في الحديث ولم يناف عقلا فهو متلقى بالقبول وقوله انك
لا تسمع الموتى فقوله لا يسمعون اذا رددت اليهم الكلمات وليسوا الموتى فينتفعوا وكذلك وما انت
بمسمع من في القبور والمراد بالاية ضرب مثل في انهم اي الكفار لم ينتفعوا بما سمعوا من النبي صلى الله عليه
وسلم فشبههم الله بالموتى من حيث كانوا لا يتعظون وقد روي انه ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم وقف على قليب بدر بعد ما دخل فيه القتلى فنادى يا عتبة بن ربيعة
ويا شيبة بن ربيعة ويا ابا جهل هل وجدتم ما وعدكم ربكم حقا فقال بعض الصحابة اتخا
طبهم يا رسول الله وهم جيف فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما انتم باسمع لكلامي
منهم ولكنهم لا يقدرون على الجواب واما ما ذكر من طيه فيه والطاعن من ان الميت يالم ويتنعم قد

معلوم بطلانه بضرورة العقل فليس هذا من رتب الحجاج ومنازل النظر ولعل صاحب فتنة
والتطاير كانا يتقين من تكلما بهذا المذهب بين يدي الله فرقا إذا لوجود ذلك شكلان
الذي يتطردون في دقائق العلوم ونحوا ولو منها الفصل عن الشبهات بل هذا أقال هذا قال
ما سلف ومما يبنى على هذا المذهب إبطال الطرق الموصلة إلى حياة الجماد وإجابة إذا قال بعض
متأخري المتكلمين يعرض صور الأشكال والألوان منه وهذا خبط وتخليط في الإبانة وأما
الذين قالوا إن من سلك تنطق على الأجسام فإذا أحشروا واحشروها بذلك إنكار لعذاب
القبر فإنهم إذا كانوا لا يجيزون الآلام بهم غير معذبين ولا ألم من الأعراض دون أحكامها لا ينفي
فيستحيل بقاؤها إلى أن يحشروا إذ احشروا في الأمام ومما يتصل بالشبهات إنطاق
الجوارح لقوله تعالى وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا الآية وقوله يوم تشهد عليهم ألسنتهم
وأيديهم وأرجلهم وقد أنكر بعض المعتزلة ذلك انتهى

الفصل الرابع

في إثبات الصراط والميزان والصحف والحوض قال أبو المعالي قال الإمام والصراط
ثابت على حسب ما نطق به الكتاب وهو جسر ممدود على متن جهنم يرده الناس ولو زادوا
ترون فإذا تكاملوا عليه قيل لهم قفوهم إنهم مسؤولون والحوض حق والكتب
التي يحاسب عليها الخلائق ولا تحيل العقول شيئا من ذلك ودلالة السمع ثابتة على
القطع في جميع ما ذكرناه فإن بن رأى في الصراط وما قالوه الكرينة إنه أدق من الشعر
وأحد من السيف وعبور الخلائق على ما هذا سبيله غير ممكن وربما يجحدون الميزان
مصيرا إلى استحالة وزن الأعراض والأشياء في استحالة ما قالوه فإنه لا يستحيل
الطيران في الهواء والمشي على الماء وكيف ينكر ذلك من يلزمه الدين الأعمى أي تقلب
النعل ثعبانا وقلب البحر طوادا والموزون الصحف المشتملة على الأعمال والرب تعالى
يزنها على أوزان أجور دالة بما يتعلق بها من ثواب وعقاب وحملت المعتزلة الصراط المذكور
على الصراط المستقيم صراط الله وهذا التأويل باطل بقوله تعالى فاهدوهم إلى صراط الجحيم

وأجمع

واجمع المسلمون على تعيين الصراط بما ذكرناه وقال عليه الصلاة والسلام في صفته
ومن جنبيه خطاطيف وكلاليب وسألت عائشة رضي الله عنها رسول الله صلى
الله عليه وسلم فقالت إذا طويت السماء وبدلت الأرض فأين يكون الخلق يومئذ فقال عليه
الصلاة والسلام على جسر جهنم قال القاضي في الهداية هذا مذهب الأمة وجميع أهل الإ
ثبات وأصحاب الحديث وأئمة الفقه أن الصراط صراطان أحدهما صراط الدين والآخر جسر
على متن جهنم وحكى القاضي عن الهذيل وابن المعتمر أنهما قالا بالجواز ولا يقطع به سمعا
واختلف القول عن الكعبي وأثبته مرة ونفاه أخرى وقال الأصم القول بإثباته
واجب إثباته لأن المؤمنين لا يتعثرون عند المرور به إلى الجنة ولا يجوز أن يلحق المؤمنين من
العبور عليه شيء من الآلام ومن دخلناه وبكره قالوا ورد ذلك بالمكذبين ونايل
وأجاب الأصحاب بأنه لا مانع منه عقلا ولا ذلك خلاف المعتاد وأما قوله أنه لا
يلحق المؤمنين فيه تعب قلت وما المانع منه وقد يستعان بذلك الأنبياء والأولياء من
أهوال يوم القيامة شيء كثير وقد ورد في الخبر الصحيح أن جهنم تزفر زفرة ولا يبقى
ملك مقرب ولا نبي مرسل إلا جثى على ركبتيه ولا مانع من أن يعبر ومن غيرهم أن ولا
تعب كما قال تعالى ثم ننجي الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثيا وأما الميزان فقد ذكره
جمهور المتكلمين وقال ابن المعتمر والوراق يجوز ذلك ولا يقطع به سمعا ونفى قوم لا تحمل العقل
ذلك وقد صرح به أي في كتاب الله تعالى واستفاض معناه في الأخبار وانعقد على موجبه
إجماع السلف وقد سئل النبي صلى الله عليه وسلم فقال إنما توزن الصحف ويحتمل أن تخلق
تغليبا لحسب الإمكان وقال ابن الجبائي لا يبعد أن يخلق الله تعالى جواهر على عدد
الحسنات وعلى عدد السيئات يقع عليها الوزن قال ابن التلمساني في شرح المعالم
والدليل على الوزن قوله تعالى فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه
فأولئك الذين خسروا أنفسهم وقال تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة قلت

وقوله تعالى والوزن يومئذ الحق قال ابن التلمساني تتمة قال بعض الأئمة ظاهر ما ورد
من الأخبار بوزن الأعمال يقتضي وزن أعمال المؤمنين الذين معهم طاعات وسيئات فأما
الكفار فلا طاعة لهم توازن بها كفرهم وسيئاتهم فيجب أن لا يكون حساب ومقابلة وموازنة
وقد قال تعالى ولا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة قال الذهبي إذا تمحل تأويل قوله
تعالى ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم دلالة على أنه لا بد لهم من طاعة
ويغني عن ذلك تحقيقه الميزان وفيما ذكره نظر فإنه لا يجب على هذا أن لو وجد في المؤمنين من لا
سيئة له أن لا يكون في حقه صنجتان ولا كفتان ولا أدري هل في الحديث ما ينفي عنهم ذلك
من الأحوال البعض حقوقه تعالى أن يرد شيء كالشفاعة للأنبياء عليهم الصلاة والسلام
لمن شاء كما شاء وقبول الرضى عنهم والشفاعة في العصاة الأفراد وقال الشارح الإجماع
على ثبوت الحوض من أهل السنة والشرح الرابع قال الله تعالى إنا أعطيناك الكوثر والحوض
من الكوثر وهو موضع صب الماء ومجمعه وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم إنا فرطكم
على الحوض قال أبو ذر قلت يا رسول الله ما آنية الحوض قال والذي نفس محمد بيده لآنيته
أكثر من عدد نجوم السماء وكواكبها في الليلة المظلمة من شرب منه لا يظمأ وفي حديث
أنس قال عليه الصلاة والسلام إن قدر حوضي ما بين أيلة وصنعاء وإن فيه من الأباريق
كعدد نجوم السماء وليس في ذلك ما يحوج إلى تأويل ولا خروج عن ظاهر وقال الغزي اختلف
علماؤنا هل الحوض قبل الصراط واحتج هؤلاء بقوله في الحديث يذاد عنه من بدل وغير ولو
كان بعد الصراط لما حصل ذود وقال الآخرون هو بعد الصراط لقوله لا يظمأ من شرب
منه وقد صح أن قوما من العصاة يدخلون النار فيخرجون منها وأجاب الأولون بأنه لا
يبعد أنهم يكونوا سقوا حين نجوا من الميزان أو يشربون ويكون ذلك أمانا من الظمأ ولا تعود
عليهم النار بل تعود على الكفار وقال بعضهم لعله حوضان حوض قبل الصراط وهو
الذي تعود المرادة عنه وحوض بعد الصراط وهو الذي لا يظمأ من شرب منه وقال

٢٨٢

في الشام وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في وصف الصراط انه ارق من
الشعر واحد من غرار السيف وعلى جنبتيه خطاطيف وكلاليب وان تكون منها بحبوب
على مرد ربيعة ومضر وهو يوم الرفع جهنم وقال صلى الله عليه وسلم على متن الصراط
حسك كحسك السعدان ووردت اخبار في صفة الصراط وصفة العابرين عليه كثيرة
وقد قال صلى الله عليه وسلم من الجائزين من هو كالبرق في الخطف ومنهم كالريح الهابة ومنهم
في مثل حضر الجواد لعنق المثلي يمشي حكا ومنهم من يحبو حبوا وتعلق يداه ومنهم من يخر
يخر على وجهه ولا يستنجيين منه جهنم مثال الخزي في ما دبت وقد قال صلى الله عليه وسلم
قال له عائشة اين نطلبك في عرصات القيامة فقال عليه السلام اطلبوني عند الصراط او الحوض
او عند الميزان وهذه مواقف في الآخرة وكل حق فانه لوافي الميزان انتم تستعيذون من الخوف
وقد قال تعالى ونضع الموازين القسط فصل الغاية لنشانها نصب ميزان متعدد ولو
صح في الاخبار انه واحد فلا استبعاد في التعبير عن الواحد بصيغة الجمع انتهى وقال
في شرح الفاصل في احكام الآخرة التي نطق بها القرآن والسنة وانعقد عليها الاجماع
في الآخرة المحاسبة المشار اليها بقوله تعالى ان الله سريع الحساب وبقوله عليه
السلام حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا وآخر الحاضر الوقوف قبل الحساب وقيل
خمسون الفا وقيل الف وقيل اكثر قال الله تعالى وقفوهم انهم مسؤولون يوم يقوم الروح وال
والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وهو تطاير الكتب قال تعالى فاما من
اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقال وكل انسان الزمناه طائره في عنقه
ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا والمسائلة قال تعالى وقفوهم انهم مسؤولون
فوربك لنسألنهم اجمعين عما كانوا يعملون والشهادة الشهود العشرة الانس
والملائكة والارض والسمع والابصار والجلود والارض والايام والليالي والحفظة الكرام
قال الله تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون وقال تعالى

عليهم سمعهم وأبصارهم وجلودهم وقال عليه الصلاة والسلام ما من يوم وليلة إلا على
ابن آدم رقيب قال أنا ليل جديد وأنا فيما تعمل فيّ شهيد وكذا في اليوم وقال الله تعالى
وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد يعني من الملائكة من يسوقها وشاهد عليها من الأيدي
والأرجل وهو قول يغني عن الأول قال الله تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه وقال
وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة وهو قول
المنادات بالسعادة والشقاوة وقال عليه الصلاة والسلام يكون عند كل كفة الميزان
ملك فإذا ترجح كفة الخير نادى ألا إن فلانا سعد سعادة لا شقاوة بعدها والكفة في
حق المناسبة ويتأخروا إلى أن الميزان خفيف والتأخر بحسب ظهور مراتب أرباب الكمال
وفضلهم على أرباب النقصان على رؤوس الأشهاد زيادة في لذة حالهم ومسرتهم وأما أولئك
الذين لم تترجح حالتهم في الحسنات ولا في السيئات فهل يكفيهم به أن حزنه
لا خوف الأنبياء والأولياء وسائر الصلحاء والأتقياء فيه تردد والظاهر السلامة
تتنزل عليهم الملائكة ألا تخافوا ولا تحزنوا ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون
ومنها الصراط وهو جسر ممدود على متن جهنم يرده الأولون والآخرون أدق من
الشعر وأحد من السيف على ما ورد في الحديث ويشبه أن يكون المرور عليه هو
المراد بورود كل أحد على النار على ما قال الله تعالى وإن منكم إلا واردها وأنكره القاضي عبد
الجبار وكثير من المعتزلة زعما منهم أنه لا يمكن العبور ولو أمكن ففيه تعذيب ولا عذاب
على المؤمنين فأولوا المراد به طريق الجنة المشار إليه بقوله سيهديهم ويصلح
بالهم وطريق النار المشار إليه بقوله فاهدوهم إلى صراط الجحيم وقيل المراد الأدلة
الواضحة وقيل العبادات كالصلاة وقيل الأعمال الرديئة التي يسأل عنها ويؤاخذ بها
كأنه يمر عليها والجواب أن إمكان العبور كالمشي على الماء والطيران في
الهواء غاية ما في الباب انخراق العادة ثم الله يسهل الطريق على من أراد كما جاء في الحديث

أن

ان منهم كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح العاصف ومنهم من هو كالجواد ومنهم
من يمر رجلا، ويتعلق بيديه ومنهم من يخر على وجهه ومنها الميزان كما قال تعالى
ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وقال فاما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية الى
غير ذلك من الآي وذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان له كفتان ولسان وساقان
عملا بالحقيقة وقد ورد تفسيره بذلك في الحديث وانكرته المعتزلة [illegible]
[illegible] الجواب ثم قال السعد التفتازاني ولعل الاحوط للاستعمال
وقيل لكل مكلف ميزان وانما الميزان الكبير واحد اظهارا للجلالة [illegible] وعظم الشان ومنها
الحوض [illegible] الحديث [illegible] ماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب
من المسك وكيزانه اكثر من نجوم السماء من شرب منه فلا يظما ابدا وقال انس [illegible] عليه
الصلاة والسلام [illegible] على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم
تجدوا فعلى الحوض انتهى وروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ثلاثة مواطن
لا يذكر احد فيها احدا عند الميزان حتى يعلم [illegible] وعند تطاير الصحف حتى يعلم [illegible] بيمينه
او شماله وعند الصراط [illegible]
رسول الله صلى الله عليه وسلم

الفصل الخامس في السمعيات

والغرض المقصود من البحث فيها [illegible] الثواب والعقاب والاحباط [illegible]
[illegible] والرد على المعتزلة والخوارج والمرجئة والبحث في ذلك من اعظم اركان السمعيات
[illegible] التشبيه والتشريع [illegible]
[illegible] الثواب [illegible]
كل نعمة في الدنيا والآخرة [illegible] من الثواب او [illegible]
الثواب [illegible] على ما واجب عليه [illegible]
وزعمت الفرقة [illegible] ان الثواب والعقاب مستحق على الطاعات والمعاصي من جهة العقل وان

يستحق من المدح منقطع وانه الذي يجب على الله اثابة المطيع اذا لم يقارن طاعته ما
يحبطها والتجوز في قضية العقل حبط الثواب عن المطيع فساد الالم وايجاب العقاب عند
لا يمكن وجوب الثواب فان الثواب لا يحتمل حكمه خلاف العقاب وانما العقلي يكونه مستحقا انه لو
لم يكن كذلك لما حسن العقاب على التأبيد واحتجوا بانا نعلم بقضية العقل ان العبد المطيع
يستوجب التعظيم والمسيء يستوجب الذم ورد عليهم بان ما ذكروه مبني على التحسين
العقلي وقد ابطلناه ثم الذي يجب اعظم ان السيد لو كان يملك عبدا وادخره ليملكه وهو
مستحق منفعته مالك رقبته فاذا قام العبد بخدمته لم يستوجب على مالكه في بر رقبته
وكذلك من قال العبودية فالعبد المملوك لا يستحق على خالقه جزاء فلا ينتفع به بطريق
الاولى ثم نعم الله علينا في الدنيا تترى لا تحصى واقل جزء من ترادف نعمائه لو قوبلت
بالاعمال الكثيرة لما وفت بما يجب لمن توازنها فاوجه استحقاق العبد بالعمل النزر الجزاء اما
[illegible] لا انفصال لهم عن قولنا ان الثواب هو التنعيم الذي لا يجامعه تكدير ولو كان
عرضة للزوال لما كان هنيئا اجيب بان جزاء العمل الفراغ منه فالنعم التي تجب
شكرها على العبد في الدنيا منقطعة فلا يعقل مع استحقاق شكرها فاذا حسن جزاء فلا يبعد
ان الثواب مثله ثم يقال ان الرب تعالى قادر على ان يلهي الثاني عن ذكر الزوال حتى يستوفي
جوابكم ثم ما المانع من ايجاب الثواب على هذا الوجه ثم يقال لهم كان جزاء قولكم في الثواب
كقولكم في العقاب ثم لو رد رب للطاعة هل يقضي العقل بما ذكرتم وما اضطر ان يعلم
ان ما رد منه نادر وادركه في قدر استمرار انقطاعه لما تحسن معاقبته … فاي وجه
ذلك من … الراجح فان قيل الا ختلعه ان … من يعلم انه لو رد والعادة والنحو عنه
قلنا فما المانع ان يعاقبه العقاب المستحق ثم يبقيه او المستحق من علم انه لو رد لعاد
قبل البلوغ او سلبه عقله بعد توجيه العقاب وقال … في … مثل ذلك
… استاذ … بن … العرب بالطاعة … الثواب لمن علم انه لو ابقاه

عن دار التكليف

ي دار التكليف إذ الكلام يومئذ مبتغًا وإنما يحسن ذلك الثاني من غير تعلق عليه أنه لو خلق في دار
البلوى لأضر على نسبة أبدًا وقال الشارح وهذا كلام لا يرتضيه أحد من المعتزلة وسبيل
الجواب أن حرفه يقتضي أن التأبيد معًا بل ما كان يجوز أن يقع من الطاعات ولم يقع وأما
بلا ينم ذلك مذهب المعتزلة وهم من أشد الناس إنكارًا على من يقدر ثوابًا على غير عمل وعقابًا
بلا عمل بمنزلة وهذا تصريح بالتزام ذلك فإنه أحال التأبيد على تقدير دوام الطاعة
والمعصية وهذا خبط وتخليط ثم تقول الوجه الرابع أن لا يجب على العبد الشكر لما بان أنعم
بقدر ما يدرك وكرره لو قدر بقاء العبد وهذا ساقط من القول فإن تقول الوجه الخامس أن
القطع بدوام الثواب والعقاب لو وجب في قضية العقل لقدمه وتعجيله وإيصاله عقيب
العمل فإن المستحق المستغرق للأوقات لا يسوغ تقديره تأخيره فلما جاز تأخير الثواب عن
مكان الكلف وملابسة المستحقات إذ يقع الشرع بالمنع من تقدم شيء من الثواب بعين
يعم بعد الثواب وهذا لا خلاص لهم منه فصل اعلموا أرشدكم الله أن من مذهب المعتزلة
أن الحدود التي منها الرجم والصلب والقطع والتعزير والتي من السياط عقوبات على
الكبائر عجلت لمقارفيها ومن أصلهم أنه ليس في دار الدنيا ثواب ولا شيء عاجل من النعم
إنما هي للمكلفين أنها ثواب أعمالهم فنقول لهم لم حكمتم بأن الحدود عقوبات
ولم تحكموا بأن من نعم الدنيا ما هو ثواب معجل وهذا ما لا محيص لهم عنه فإن قالوا نعم
الدنيا مشوبة بالغصص ولا تخلو من الكدر والثواب لذة محضة فكذلك الحدود المشوبة
لا تتمحض ضررًا إذ يقارنها الرجاء من نعم الله ما يربو عليها وإن كانت العقوبات
في العقبى محضة فلما جاز تقدير عقاب معجل يقارنه التمتع بالملاذ من تقدير تعجيل
ثواب يقارنه ضرب من الهموم وأمر ذلك هين وإنما هذه طلبة تنبني على أحكام الثواب والعقاب تحري
قواعد المعتزلة انتهى الفرع الثاني ذهبت الخوارج إلى أن من قارف ذنبًا واحدًا
ولم يوفق للتوبة حبط عمله واستوجب الخلود في العذاب الأليم وصار إلى أنه يتصف

بالكفر المأخوذ من كفران النعمة لا الكفر الذي هو الشرك وذهبت الأزارقة منهم
إلى أنه كافر بكبيرة مشرك والمعتزلة وإن وافقوا الخوارج في المصير إلى استحقاق الخلود
لكنهم يفارقونهم لأنهم لم يصفوا مرتكب الكبيرة بالكفر ولم يصفوه أيضا بالإيمان بل أثبتوا
منزلة بين المنزلتين وسموه فاسقا وأيضا جملة الذنوب عند الخوارج كبائر والمعتزلة
قسموا الذنوب إلى كبائر وصغائر ثم إن أصل قول الخوارج أن مخالفة الإرادة الواحدة محبطة
للطاعات مع عدم التوبة لا يستحق معها ثوابا وإن كثرت وهو خلاف قولنا والمرجئة
على نقيضهم حيث قالوا إن المؤمن لا يستحق على شيء من الزلات عقابا لا عاجلا ولا آجلا
وأنه لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة ومنهم من قال يعاقب على زلاته
في الدنيا بالبلايا والمحن وبنقص الأموال والأنفس والثمرات فأما الرد على الخوارج
فبقولهم إن الوعيد على السيئات مستحق بزلة واحدة ويحبط لأجلها ثواب الطاعات
وذلك مع تسليم ما سلطه من تحسين العقول ممتنع فإنا لو رجعنا إلى الشاهد نعلم
أن من خدم غيره وبالغ جهده كل عمره مائة سنة ثم قصر منه نادرة واحدة فليس
يحسن إحباط جميع حسناته بسيئة واحدة فإذا كان الثواب والعقاب متنافيين
فليس العقاب بالإحباط أولى من الثواب بعكسه والشرع يدل على ذهاب السيئات
بالحسنات فإحباط العقاب أحق قال الله تعالى إن الحسنات يذهبن السيئات فإن
قالوا قد حكى الله تعالى تخليد إبليس بمعصية واحدة قلنا معصية إبليس
كفر لأنه لم يسجد لا لعلة اللهم إلا أنه قال الله تعالى أبى واستكبر وكان من الكافرين
فإن زعموا أن فعل الطاعات داخل في مسمى الإيمان وأن المركب ينتفي بانتفاء بعض أجزائه
قلنا سنتكلم على المسألة وقد تمسك أصحاب الوعيد من المعتزلة والخوارج بظواهر
من الكتاب منها قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ومنها قوله
تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها ومنها قوله تعالى ومن

يعمل

بعد ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا ومنها قوله تعالى انه
من يات ربه مجرما فان له جهنم لا يموت فيها ولا يحيى ومنها قوله تعالى ويل
للمطففين الذين اذا اكتالوا على الناس يستوفون ومنها قوله تعالى ونذر الظالمين فيها
جثيا وقوله تعالى ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة ولكن يؤخرهم الى
اجل مسمى ومنها قوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم
فيها خالدون والجواب ـــــ لا احتجاج بشيء من هذه الاي وتكافؤها فانها تعارضها وانها من العام
والكلام بطريق العموم وهي قابلة للتخصيص فلا يمتنع قصرها على الكفار قال ابو عمر فان
ابن عباس رضه ابتدأ القتل من معاذ ذلك مستحلا ويدل على ذلك ان الله تعالى لما ذكر القصاص لم
يقرنه بالوعيد وحيث ذكر الوعيد لم يتعرض لوجوب القصاص فيه والمطالب القطعية
يكفي في اسقاطها الاي فلا بد من التوفيق بين اي الوعد واي الوعيد واي الوعيد لو حملناها
على عمومها في الاحوال والاشخاص لم تحصل اي الوعد جملة والعمل باي الوعد يلزم منه
ابطال العمل باي الوعيد فانا لا نقول ان الله تعالى يعفو عن كل عاص وعاص بل نقول ان ذلك
مختص بالمؤمنين خاص بالبعض اولى واي الوعد قوله تعالى يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم
لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا والاضافة انما هي للمؤمنين
على عادة القران في العباد المضاف ومنها قوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم
ومنها قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات ومنها قوله تعالى او يوبقهن
بما كسبوا ويعف عن كثير ومنها قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء وهذه نص في موضع النزاع ولا سبيل الى تخصيص الاية بالتوبة لوجهين
احدهما ان قبول التوبة عن الشرك حتم على الله تعالى فلا يتخصص بالمشيئة وهذا جلي والثاني
ان الله تعالى فرق بين الشرك وما دونه والتوبة عن الشرك تمحوه ايضا كما ان التوبة
عن المعاصي تمحوها فيكون معنى الاية ان الله لا يغفر ان يشرك به مع الاصرار ويغفر

ما دون ذلك لمن يشاء مع الاصرار واحمل الاية على الصغائر بان الصغائر مغفورة باجتناب
الكبائر ومما احتجوا به قوله عليه الصلاة والسلام لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن
واجيب بانه محمول على المبالغة والمراد وهو كامل الايمان ويعارضه قوله عليه الصلاة
والسلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة وان زنى وان سرق وقوله عليه الصلاة والسلام
خمس صلوات كتبهن الله على العباد من جاء بهن لم يضيع منهن شيئا استخفافا بحقهن كان له
عند الله عهدا ان يدخله الجنة ومن لم يات بهن فليس له عند الله عهد ان شاء عذبه وان
شاء ادخله الجنة فعلق ادخال تارك الصلاة المشيئة ومما استدل على ذلك قوله تعالى فمن يعمل
مثقال ذرة خيرا يره فاذا دخل النار على مذهب الخصم متى يكون جزاؤه اذ لا يرى من ذلك
قوله تعالى ~~ومن يعمل صالحا~~ ومن يعمل من الصالحات من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة
ولا يظلمون نقيرا وعلى مذهب الخصم يلزم ان لا يدخل الجنة وذلك خلاف النص وايضا على
اصله العاصي يلزمه الظلم في حق الله حيث لم يوجب له جزاء عمله والظلم على الله محال اما
عندنا فانه يفعل في ملكه ما يشاء واما عندهم فلانه حكيم والحكيم لا يفعل ما كان خارجا عن
الحكمة وقال عليه الصلاة والسلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة فاذا ادخل العاصي في النار
فيلزم الخلف في خبر الصادق وقال ايضا البشرى بانه شيئا دخل الجنة وان زنى وان
سرق وعلى مذهبه لا يدخله وذلك مما الخلف في خبر الصادق وايضا النصوص المقتضية
الخروج من النار كقوله تعالى النار مثواكم خالدين فيها الا ما شاء الله وقوله تعالى فمن زحزح
عن النار وادخل الجنة فقد فاز ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم يخرج من النار قوم بعدما
امتحشوا وصاروا فحما فينبتون كما تنبت الحبة في حميل السيل وتعلقوا ايضا في ان
نفي السوء بالمشيئة في الكتاب والشفاعة كاف في الرد على المرجئة واحتجت المرجئة
بقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين وبقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى
وبقوله وهل نجازي الا الكفور والجواب ان هذا لا يدل على ان العذاب الموبد

ولابد

ولا ينافي ذلك ثبوت عذاب وخزي بعض من المؤمنين الفاسقين كما ورد في قوله يغفر لمن يشاء ويعذب
من يشاء فقوله يغفر لمن يشاء يقتضي ان هنا عذابا وهو المراد بقوله ويعذب من يشاء وعلى
قولهم لا يصح تعلقه بالمشيئة ولا يصح ان يكون هذا في حق الكافر لانه لا يغفر له وهذه ايضا
واشباهها ترد على المعتزلة لان العقاب اذا كان حتما فكيف يتعلق بالمشيئة والحاصل
ان قوله تعالى فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء ولله ما في السموات وما في الارض يغفر لمن يشاء
ويعذب من يشاء وقوله تعالى الم تعلم ان الله له ملك السموات والارض يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء
وقوله تعالى بل انتم بشر ممن خلق يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء يرد على اصحاب الوعيد واصحاب
الوعيد بالرحمة اوجبوا الغفران وتعليقه بالمشيئة يرده والمعتزلة اوجبوا الوعيد
وتعليقه بالمشيئة يرد بعضه والذين قالوا لا وعيد على المؤمنين ولا تكليف يرده قوله تعالى
ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء واما قوله تعالى يوم تبيض وجوه وتسود
وجوه وقوله مسفرة ضاحكة مستبشرة فلا دلالة فيهما لما ذكر لانا نقول تبيض
وجوه اما ابتداء واما انتهاء وكذلك مسفرة اما ابتداء واما انتهاء واما قولهم برجحان الوعيد
على الوعيد فباطل لانه جنس لا يعتد به في تفضيل الغفران بالمشيئة واما قوله تعالى قل
يا عبادي الذين اسرفوا الاية فهو على خصوص واشتراط الاحباط بالنسبة الى اقوال المعتزلة
فيه ثلاثة اقوال الاول قول اكثرهم ان الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات
كالردة وذهب الجبائي وابنه الى الموازنة فزعم الجبائي ان الطاعات انما تحبط اذا زادت
عليها المعاصي وكذلك العكس وزعم ابنه ان زادت الطاعات لا تسقط المعصية من كل
وجه وانما تحبط من اجر الطاعات بقدر تلك السيئات ويجازى على ما زاد هذا نقل ابن
التلمساني وقال الامام في المعالم وكذلك اختلفا فيما اذا زادت السيئات فالجبائي
على احباط الطاعات وابنه يقول تنقص منها بقدر الطاعة قال الامام وما ذكروه ضعيف
اذ ليس بان معرفة الله كبيرة يرتبوا وزنها على اجرها ولا شيئا تعرف باضدادها

ثم اختلفوا في استواء الحسنات والسيئات فقال ابن الجبائي بالجواز ووقوع ذلك اذ ليس
للمكلفين سوى الجنة والنار فلا ارتباط ولا يبعد ان يكون كمن مات قبل البلوغ قال في
الشامل وما حكي عن ابن الجبائي من انه يجوز استواء الحسنات والسيئات باطل اذ ليس في الشرع
ما يوجبه القطع بان كل من يدخل الجنة فطاعته اكثر من سيئاته وقد ورد في الاخبار ان الذين
تستوي حسناتهم وسيئاتهم هم اهل الاعراف وقصتهم مشهورة ومما يتعلق با
لتكفير بيان حقيقة الايمان ولا خفاء ان الايمان في اللغة مطلق التصديق قال الله تعالى
وما انت بمومن لنا ولو كنا صادقين وقد اختلف الاسلاميون في تعيين مسماه شرعا
فذهبت الكرامية الى ان مجرد الاقرار باللسان كاف في الايمان وان اهل القبلة جميعا
الذين هم مومنين حتى الذين سماهم الله منافقين ونفى عنهم الايمان حيث قال ومن
الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمومنين وقال لا يحزنك الذين يسارعون
في الكفر من الذين قالوا آمنا بافواههم ولم تومن قلوبهم وقال والله يشهد ان المنا
فقين لكاذبون والكرامية تشهد انهم لصادقون فاذا لابد من
التصديق بالقلب وهو الركن الاعظم من الايمان ولا اقل من ان يعفى عنه ونعلم قطعا ان النبي
صلى الله عليه وسلم لم يرض منهم بمجرد القول الذي يعرب به عن انفسهم تكليفا للخلائق بمعرفته
تعالى على وجه الخلافة لا سبيل اليه فلا معتبرا الا الاقرار بالله ورسوله على مستتر
على قال اصحابنا والذي يصير به مومنا وهو التكليف الاعلى ان يشهد ان لا اله الا الله
وحده لا شريك له في ملكه ولا نظير له في صفاته ولا قسيم له في افعاله وان محمدا رسوله
ارسله بالهدى ودين الحق والقول بشطرها الشهادات يشتمل عليه الايمان ومن يكتفي بما في
القلب في الحكم بالايمان لزمه تعقيب ذلك ولم يتمكن من النطق ويكتفي بالاشارة
في حق الاخرس واختلف جواب الشيخ ابي الحسن في معنى التصديق فقال مرة هو المعرفة
بوجود الصانع والاهيته وقدمه وصفته وتصديق رسله وقال مرة التصديق

قف
علم ما يصير به
مومن مومنا

حرينا

حديث النفس هو الكلام واختاره القرافي وهو تابع للعلم وهل يكفي التقليد في
ذلك أم لا أمر من غرضه ذلك على بصيرة تقدم القول فيه في أول الكتاب واختيار القاضي
أنه فيه متصور وذهبت المعتزلة إلى أن الإيمان تصديق القلب والإقرار باللسان
وأضافوا إلى ذلك فعل الواجبات فرضا وإجماعا وذهب أصحاب الآثار من المحدثين إلى أن الإيمان
يندرج فيه جميع الطاعات فرضها ونفلها وعبروا عنه بأن الإيمان الإتيان بما أمر الله فرضا
ونفلا والانتهاء عما نهى الله عنه تحريما وأدبا وفيه قال القلانسي وابن مجاهد
ومالك رضي الله عنهم إلا أنهم لا يخرجونه عن الإيمان بترك شيء من العبادات ولا بارتكاب شيء من المحرمات
فهي الشرع خلافا للمعتزلة والخوارج ويؤول مذهب السلف إلى أن تلك شرط في الكمال
لا في الصحة واحتجت المعتزلة على أن مسمى الإيمان فعل الواجبات بأن فعل الواجبات من
الدين والدين هو الإسلام والإسلام هو الإيمان فينتج أن فعل الواجبات الإيمان أما أن فعل الواجبات
هو الدين فلقوله تعالى وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة
ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة فقوله وذلك إشارة إلى الجميع وأما أن الدين هو الإسلام
فلقوله تعالى إن الدين عند الله الإسلام وأما أن الإسلام هو الإيمان فلقوله تعالى فأخرجنا
من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين واحتجوا بأن قاطع الطريق
مخزي والمؤمن لا يخزى فقاطع الطريق ليس بمؤمن أما أن قاطع الطريق مخزي فلأنه يدخل
النار وداخل النار مخزي لقوله تعالى ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيته وأما أن المؤمن
لا يخزى فلقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبيء والذين آمنوا معه والجواب لا نسلم
أن الدين فعل الطاعات وقوله وذلك دين القيمة إشارة إلى الإخلاص أو حرفه وتزكيه
وقوله فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين الجواب عنه أنهم كانوا مؤمنين مسلمين
فعبر عنهم بالوصفين معا لا بترادف الإيمان والإسلام من الآية لم جعل الإيمان هو الإسلام
والإسلام فلنت وقوله يوم لا يخزي الله النبيء والذين آمنوا معه الجواب عنه أن

والذين مستنا بعد قال ابن التلمساني في شرحه ذكره معارض بقوله تعالى وان طائفتان
من المؤمنين اقتتلوا وبقوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وذلك يبطل سلب
الايمان عمن يرتكب الكبيرة ومن استدل على بقاء اسم الايمان عليهم توجه الطاعات المعتبرة
بالايمان عليهم اجماعا وبانهم تصح فيهم الغنائم وتدفع عنهم ويصلى عليهم ويدفنون
في مقابر المسلمين قال في شرح المقاصد ونصوص الكتاب تدل على انه فعل القلب
دون مجرد اللسان يعني ودون الطاعات سواء لقوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان
الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان الذين قالوا آمنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم قالت
الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم الله اعلم بما
بايمانهم وقال النبي صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك وقال لمن كان قلبه مطمئنا
ذكره من جهة ونحوه لمن ابان الحديث ومما يدل على انه لا يعمل النص والاجماع على انه
لا يبيح عنه معاينة العذاب ويسمى ايمان الباس ولا اخفاء ان ذلك هو التصديق
والاقرار ولا اجال العمل وايضا النصوص على ان الايمان والاعمال ثوابا كقوله
ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا ومن يات مؤمنا قد عمل
الصالحات ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن انتهى وفي الشرح المذكور ثم الطاعات جزءا
من الايمان لكان تقييد الايمان بالطاعة تكريرا وبالمعصية نقصا وهو باطل لقوله
تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقوله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم ولانه
يصح ان يقال ان من فعل المعصية انتهى ومما احتج به المعتزلة زيادة على ما تقدم قوله
تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الى قوله اولئك هم المؤمنون حقا
وقوله انما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا الى قوله اولئك
هم الصادقون والجواب ان المراد الكمال الايمان جمعا بين الادلة ومما احتجوا به
قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلاتكم الى بيت المقدس والجواب ان المعنى

تصديقكم

تصديقهم بوجوبها او كونها جائزة عند التوجه الى بيت المقدس او هو مجاز لظهور العلا
قة وهو كون الصلاة من شعب الايمان وثمراته ومنبئة عنه ودالة عليه كما قال عليه
الصلاة والسلام بين العبد والكفر ترك الصلاة ومنها احتجوا به انهم قالوا لو كان الايمان
التصديق لكان كل من صدق بشيء مؤمنا ولو قدر التقييد بالامور المخصوصة لزم ان لا يكون
بغض النبي صلى الله عليه وسلم والقاء المصحف في القاذورات وسجود الصنم ونحو ذلك
كفرا اذا اتى مع التصديق بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم قطعا واللازم باطل قطعا
والجواب ان من المعاصي ما جعله الشارع امارة على عدم التصديق المعتبر عليه اذ
على دليله ومن الامور المذكورة من هذا القبيل بخلاف الزنى وشرب الخمر ونحوه ومنها احتجوا
به ان الايمان بمعنى التصديق يجامع الشرك ونفي الايمان الشرعي لقوله تعالى وما يؤمن
اكثرهم بالله الا وهم مشركون وقوله ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم
بمؤمنين والجواب ان المراد ان تصديقهم بالله وحده وهو غير كاف لا تعلقه والمنافق
تصديقه باللسان فقط وهو خارج النزاع ومنها احتجوا به ان المؤمن يستحق المدح والمر
تكب الكبيرة يستحق الذم فلا يكون مؤمنا والجواب انه يستحق المدح من جهة
التصديق الذي هو اس الطاعات والذم من جهة الاخلال بالاعمال والطاعات وما يقع في
معرض المدح عام لا الاطلاق كقوله تعالى في بعض الانبياء انه من عبادنا المؤمنين محمول على
كمال الايمان على ما هو مذهب السلف والمعتزلة كما تعرفه سموه بها صفا لا كابر فائدة ان
الامرة بهذه المقالة سموا معتزلة لاعتزال الجمهور واصل بن عطاء مجلس الحسن وتفرده بان مرتكب
الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر واثبت منزلة بين منزلتين لتبين انتهى وقال ابن التلمساني في
شرح المعالم والمعتزلة اخرجوهم من اسم الايمان ولم يسموهم كفارا بل اثبتوا لهم مرتبة
بين المرتبتين وسموهم فساقا وبهذه المسألة لقبوا بالمعتزلة واول من قال بذلك واصل
ابن عطاء وعمرو بن عبيد وكانا يجلسان الى الحسن البصري فلما اظهرا هذه المقالة اعتزلا مجلسه

تنبيه اختلفوا في ان الايمان والاسلام هل هما متحدان ام لا فقال
التفتازاني الجمهور على ان الايمان والاسلام واحد ومراده معنى امنت بما جاء به النبي صلى الله عليه
وسلم صدقته ومعنى اسلمت له سلمت له ولا يظهر بينهما كبير فرق لرجوعهما الى معنى الاعتراف
والانقياد والاذعان والقبول وبالجملة لا يعقل بحسب الشرع مؤمن ليس بمسلم ومسلم
ليس بمؤمن وهذا مراد القوم بترادف الاسمين واتحاد المعنى واذا كان المراد بالاتحاد هذا المعنى
صح التمسك فيه بالاجماع على انه يمتنع ان يثبت احد جميع ما اعتبر في الايمان ولا يكون مسلما
او جميع ما اعتبر في الاسلام ولا يكون مؤمنا وعلى انه لا يكون حكم للمؤمن ليس للمسلم وبالعكس
وعلى ان دار الايمان دار الاسلام وبالعكس وعلى ان الناس كانوا في عهد النبي صلى
الله عليه وسلم مؤمنين وكافرين ومنافقين ولا رابع لهم وقال ابن حجر ولو كان الاسمان متغايرين
يمكن تصور وجود احدهما بدون الآخر ولتصور مؤمن ليس بمسلم ومسلم ليس بمؤمن فيكون
لاحدهما في الدنيا والآخرة حكم ليس للآخر وهذا باطل اتفاقا وقالت الكرامية الايمان هو
التصديق باللسان فيما اخبر به من اوامره ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع لذلك
وهو لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي فالايمان لا ينفك عن الاسلام من جانبهما فلا يتغايران
ثم قال والمشهور انه استدل القوم وجعلوا احدهما لو كان الايمان غير الاسلام لم
يقبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه واللازم باطل
بالاتفاق واعترض بانه يجوز ان يكون غيره لكن لا يكون دينا غيره لكون الدين عبارة عن الطاعات
ما تقدم ما سبق وقد عرفت ما فيه بل المراد بالدين الملة والطريقة الثابتة عن النبي
صلى الله عليه وسلم والايمان كذلك وان استمرت الخلاف اهل الشرع دين الاسلام ولم يسمع
دين الايمان وذلك لاشتهار لفظ الاسلام وثانيهما لو كان غيره لم يصح استثناء احدهما
من الآخر واللازم باطل لقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين الآية اي لم نجد من كان
فيها من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين واعترض بانه يكفي لصحة الاستثناء الاتحاد

والشمول

والشمول بحيث يدخل المستثنى تحت المستثنى منه ولا يتوقف على اتحاد المفهوم وقد عرفت
أن الاتحاد من التغاير بمعنى لا انفكاك نعم لو قيل إنه لا يتوقف على المساواة أيضا
بل يصح مع كون الموضوع أخص كقولك أخرجت العلماء فلم أخرج إلا بعض الفقهاء وقد يستدل بوقوع
أحد الاسمين مكان الآخر كقوله تعالى يمنون عليك أن أسلموا قل لا تمنوا علي إسلامكم بل الله
يمن عليكم أن هداكم للإيمان وقوله إن تسمع إلا من يؤمن بآياتنا فهم مسلمون وقوله يا أيها الذين
آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون انتهى وفيه أنهما إنما يتم فان
ومال بعض الحشوية إلى تغايرهما نظرا إلى أن لفظ الإيمان ينبئ عن التصديق ولفظ [المعتزلة]
الإسلام عن التسليم والانقياد ومتعلق التصديق الأخبار ومتعلق التسليم الأوامر
والنواهي وتمسكوا بإثبات أحدهما ونفي الآخر كقوله تعالى قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا
ولكن قولوا أسلمنا وبعطف أحدهما على الآخر كما في قوله إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين
والمؤمنات وبما زادهم إلا إيمانا وتسليما وتسليم هو الإسلام وبأن جبريل جاء وسأل
النبي صلى الله عليه وسلم بحضر عنه وأخبروا أجابه النبي صلى الله عليه وسلم عن كل واحد
فقال جبريل عليه السلام أخبرني عن الإيمان فقال أن تؤمن بالله وملائكته إلى آخر الحديث
قال أخبرني عن الإسلام فقال أن تشهد أن لا إله إلا الله إلى آخره فدل على التغاير وأن
الإيمان هو التصديق والإسلام هو الإتيان بالأعمال المخصوصة **والجواب**
عن الأول أنا لا نعني بالاتحاد بحسب المفهوم اللغوي على أن التحقيق أن مرجع الأمرين
إلى الإذعان والقبول **وعن الثاني** بأن المراد الاستسلام والانقياد ظاهرا
خوفا من السيف والقتل لا الإسلام المعتبر في الشرع المقابل للكفر **وعن الثالث**
أن تغاير المعطوفين في الجملة كاف في العطف وقد يكون على طريق التجنيس كقوله أولئك
عليهم صلوات من ربهم ورحمة **وعن الرابع** أن المراد السؤال عن شرائع الإسلام أعني
الأحكام المشروعة التي هي أساس على ما وقع صريحا في بعض الروايات وعلى ما قال القوم

لقوم وفدوا عليه أتدرون ما الإيمان بالله قالوا الله ورسوله أعلم قال شهادة
أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وأن
تعطوا من المغنم الخمس وكما قال عليه الصلاة والسلام الإيمان بضع وسبعون شعبة
أعلاها قول لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق انتهى قال ابن التلمساني
ثم من المشهور أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص ولا يعني بذلك أن تصديقنا لا يفضل تصديقا قال
القلانسي يطلق القول بأنه يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية فالأول وهو
الإيمان وهو لا يتنوع ويمكن حمل الزيادة والنقصان فيه على أمرين أحدهما إنما هو المتعلقات
والثاني توالي الأمثال أو قلته الإيمان ضدان وإذا كان الإيمان هو التصديق ومادته المعارف
فمن كثرت معارفه كان تصديقه أكثر قال الله تعالى وإذا ما أنزلت سورة فمنهم من
يقول أيكم زادته هذه إيمانا فأما الذين آمنوا فزادتهم إيمانا وهم يستبشرون
فأطلق الزيادة باعتبار المعارف وهذا يؤكد ما احتمله الأول ويؤكد الثاني قوله صلى
الله عليه وسلم في أبي بكر رضي الله عنه ما سبقكم بشيء وقر في صدره وفي الشامل
من أطلق الإيمان على الطاعات زاد ونقص ومن بعض السلف يزيد ولا ينقص وقال بعض
المتأخرين إيمان الملائكة والنبيين يزيد ولا ينقص وإيمان غيرهم يزيد وينقص وعلى
جعله المعرفة أو التصديق لا يزيد ولا ينقص وهو موجب قول شيخنا انتهى وحقيقة
الكفر فالأول المقابل هو إنكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول به قال ابن عرفة أو فعل يدل عليه
عمالا كقتل نبي وإلقاء المصحف في القاذورات ونحوه وأبطل الآمدي قول المعطل بن بشر
مصرفا والمكذب بشيء مما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنه كافر إجماعا والمكذب
بكذب وبالعمل الكفار ومحاربتهم فإنهم كفار قال ابن عرفة إن أراد من لم يصدق ولا مكذب
أنه بلغته الدعوة بعدم تحصيله تكذيبه ومنع سلبه عنه وإن أراد به من لم تبلغه
الدعوة منع تكفيره حسبما قاله وأجر لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وفي

[illegible] أن إيمان الملائكة [illegible] يزيد ولا ينقص وإيمان [illegible] غيرهم يزيد وينقص [illegible]

أولاد

أو يراد الكمال خلاف مشهور وكذا يجئ بينهم بالقول الكائن قبل البلوغ وما نقل عن بعض
السلف أنهم كانوا إذا قيل لهم أمؤمنون أنتم يقولون إنا مؤمنون إن شاء الله فليس ذلك ترددا
في الإيمان وإنما كونه لأجل التبرك أو الاستثناء للعاقبة منه وقد صرح الحسن البصري حين
سأله شخص عن ذلك فقال إن أردت ما يكلف به ذو الجنة وكذا به مكتبي فأنا مؤمن حقا وإن
أردت ما تكلم به من الجماعة من أنا فأنا مؤمن إن شاء الله عز وجل وكان ابن مسعود يقول
أنا مؤمن إن شاء الله وتبعه على ذلك جمع عظيم من العلماء وأتباعهم وهو قول الشافعي
وأباه أبو حنيفة وأصحابه وقالت الشافعية لا نستثنيا إلا للتبرك وأجيب على
الشك أو لا نستثنيا على الشك في العاقبة أو من أجل أن الإيمان عند الشافعي لما
اعتقاد والقول والعمل كان حصول الشك في العمل حصول الشك في الماهية لأنها في الماهية
المركبة وأبو حنيفة لا الإيمان عنده التصديق فقط فلم يكن شك عنده فيه والشك
في العمل ليس شكا فيه فهذه أربعة وعزى عياض الأول لابن حبيب ومن وافقه وأتباعه
والثاني لابن سحنون وأتباعه قال ووقع بينهما مجادلات وتشنيعات نسب
الأول الآخر إلى الإرجاء والآخرون الأول إلى الشك قال والخلاف راجع لاعتبار
الحال والمآل قلت لم يذكر القرويون على هذا ثم اختلافهم لا يستثنى إلا قول ابن مسعود
وكان من نقل البعض وغيرهم أن الخلاف في تفسير أنا مؤمن إن شاء الله وكان ممن نقل ابن الماجشون
في تفسيره بعض الله ذكر عن الحسن البصري أن رجلا قال عند ابن عمر ومسروق أخذا
به مع ابن سحنون فخرج إليه فقال له أمؤمن أنت بالإيمان فقال إنا مؤمن فقال عند الله
فقال لا أقطع بذلك لنفسي لأني لا أدري ما أختم لي به فيصف الرجل في وجه ابن عمر كبر فيه
الرجل وقته وأنشأ ابن منصور في مقنعه أنه لا خلاف في جواز الإجماع على أنه لا يقطع
لعبد بأنه من أهل الجنة لا بنفي قلت ـــــــ أو أجمع قول ابن كثير في عمر بن عبد
العزيز وما جاز قول الإنسان في غيره هو مؤمن عند الله أو مطلقا أو بعين إن كان

سيرته مثل علاء النسفي نقلا عياض عن ابن التبان مع جماعة من اهل ... وتبرؤا ابراهيم من
انزهم انتهى قلت وقد تم من هذه الفصول والمباحث ما للذكر الشفاعة انها تترتب
على ما تقرر **فاعلم ان الشفاعة لرسول الله** صلى الله عليه وسلم ولغيره
من المؤمنين والملائكة قال الامام اذا ثبت جواز العفو عن بعض الذنوب بشواهد الكتاب
والسنة على ما تقدم ذكرها لكن تجاسر به على ذلك تسمع الشفاعة ونحا وزاد
المذنبين بشفاعتهم اعلم ان مذهب اهل الحق ان الشفاعة حق وقد انكرها منكروا
الغفران وهي من مجوزات العقول وقد وردت النصوص بها فيجب اعتقادها وفي
ان اكبر شفاعته صلى الله عليه وسلم حق بالاجماع مختصا بالعقبى زيادة الدرجات
وهي عندنا في سقوط العقاب ودليلنا قوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين
والمؤمنات والعلم سوق لقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا ... ويستغفر
لهم امتثالا للامر فيعطيه الله ذلك لقوله ولسوف يعطيك ربك فترضى وقوله صلى
الله عليه وسلم شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وكررت الشفاعة في صحيح مسلم وغيره
وقال عليه الصلاة والسلام خيرت بين الشفاعة وبين ان يدخل شطر امتي الجنة
فاخترت الشفاعة فانها اشمل واجمع المسلمون قبل ظهور البدع على الرغبة الى الله
تعالى ان يرزقهم الشفاعة واحتج المنكرون بقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي
نفس عن نفس شيئا وقوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع وقوله تعالى من قبل
ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة وما للظالمين من انصار والجواب
ان ما ذكروه عام في الاشخاص والاوقات وما لم يدخل فيه كل نزاع وما ذكرناه خاص فيهم
لانا انما اثبتنا الشفاعة لبعض الاشخاص في بعض الاوقات والمراد بنفي الايات
الكفار توفيقا بين النصوص **فان قيل** قد تقدم ذكر الصغائر والكبائر
فبين وابين المعنى قال الامام المرضي عندنا ان كل ذنب بالنسبة الى الله كبيرة

فمن ... ان الشفاعة ... صلى الله عليه وسلم حق بالاجماع ونتبع كلامهم نستعيذ ان شاء الله تعالى

وان كان

وان كان فيه بالنسبة الى بعضها لا اصغر ولا اكبر وزعم الجبائي ان في المعاصي ما هو
صغيرة وان لم نعرف عينها ونقطع بانها مكفرة باجتناب الكبائر وذكر القطع بذلك عقلا
وانما الحسن من ائمة العلماء بطريقة مع ذلك وقد ابطلنا اصل التحسين والتقبيح وبينا
ان المتبع في ذلك مسالك الشرع فان تمسكوا بقوله تعالى ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة
ولا كبيرة الا احصاها وقوله تعالى الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش الا اللمم فقد
اثبت الصغيرة قلنا انا لم ننكر التمييز بين الصغيرة والكبائر بالنسبة [illegible]
كما لا افراد فان القبلة بالاجنبية ليست كالزنى وانما ادعينا ان الجميع كبيرة بالنسبة
الى الله تعالى وهو كتفضيل الانبياء بعضهم على بعض مع علو الرتبة للجميع واما تمييز الكبيرة
عن الصغيرة بعد قبول الكبيرة ما ترد به الشهادة وهذا الخلاف الى تفصيل ونص وقد قال امام
بعض رحمه الله ليس احد من الناس يعلم الا قليلا يمحض الطاعة حتى لا يشوبها معصية
والشرك يهزل الى ان يعصه من المعاصي ليست تبطل العدالة اذ ذلك يحسم باب
الشهادة ولا يرى من قارف كبيرة او صغيرة على صغيرة لم تقبل شهادته فان ذلك يشعر بانه دون
باهر الديانة وهو جدير بان لا يخاف وبال الذنب اما من يلم بالصغيرة احيانا لا عن مراقبة
التقوى وقلته تقع للنفس مع الخروج عن كلام الورع ومع ذلك لا ينفك عن ندم واستغفار
ووجوب فهذا لا ترد شهادته وقال صلى الله عليه وسلم لا يخلو المؤمن من الذنب يصيبه الفينة
بعد الفينة او الوقت بعد الوقت وانما الفسق المرور على المعصية وان كانت صغيرة
فهي كلام الشافعي في رد الشهادة الفرق بين الصغيرة والكبيرة قلت وما ذكره امام
بل ان الكبيرة ما ترد به الشهادة يلزم منه الدور لان الكبيرة موقوفة على رد الشهادة
ورد الشهادة موقوف على كونها كبيرة قال الامام ثم نرجع قولا بليغا فنقول
كل جريمة تؤذن بقلة اكتراث مرتكبها بالدين ورقة الديانة فهي التي تحبط العدالة وكل
جريمة لا تؤذن بذلك بل يبقى حسن الظن بصاحبها ظاهرا فهي التي لا تحبط العدالة قبل

وهذا احسن ما تبين به احد القسمين عن الاخر واما المعتزلة فقالوا الكبيرة كل ذنب
ورد الوعيد عليه في العقبى وقيل ما اوجب الحد به في الدنيا وورد العقاب عليه في
الدنيا وقال ابو هاشم انما تعرف الكبيرة بورود النص عليها وهذا باطل اذ لو كان ورود
النص عليها والوعيد طريقا الى معرفة كونها كبيرة لكان الصغائر كبائر ومن ضبطه بالحد
الذي عليه بالعدد من الذهب فعقوق الوالدين وقد ورد في الحديث انهما من الكبائر ولا حد
فيهما وذهب بعضهم الى ضبط الكبائر بما ورد في الاحاديث وفي الحديث اجتنبوا السبع
الموبقات فقيل ما هي يا رسول الله فقال الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله
الا بالحق واكل مال اليتيم واكل الربا والتولي يوم الزحف وقذف المحصنات الغافلات
المؤمنات رواه مسلم والبخاري وفي احاديث كثيرة قال الشيخ ابو طالب مكي
في القوت والذي عندي في ذلك ان الكبائر سبع عشرة جمعتها من احاديث متفر
قة وقد جمعها عدد ذلك ذكر في بعض الاحاديث لم يذكر في غيرها مع اسقاط المكرر
وهي اربع من اعمال القلوب الشرك بالله والاصرار على معصيته والقنوط من رحمة الله
والامن من مكر الله واربع في اللسان شهادة الزور وقذف المحصنات واليمين
الغموس والسحر وثلاث في البطن شرب الخمر والمسكر من كل شراب واكل مال اليتيم
ظلما واكل الربا وهو يعلم واثنتان في الفرج الزنى واللواط واثنتان في اليدين القتل
والسرقة وواحدة في الرجلين وهو الفرار من الزحف وواحدة في الجسد وهو
عقوق الوالدين وقال البغوي في التهذيب كل ما يوجب الحد من المعاصي كبيرة وهذا
ليس بحصر فان الاحاديث قد دلت على كبائر لا يجب فيها الحد كما تقدم وقيل كل ما الحق الوعيد
بصاحبه بنص كتاب او سنة فهو كبيرة وقد تقدم في الرد على المعتزلة ما يفسده
فان قيل قد وقع منكم ومن المعتزلة ان التوبة مسقطة للكبائر فبينوا حقيقة
التوبة وشروطها قلنا التوبة في اللغة الرجوع يقال تاب وثاب وآب واناب واما في

فصل على حقيقة التوبة وشروطها

الشرع

ولشيء فان اضيفت الى العبد كان معناها عوده على عباده ورجوعه عن الزلل والمعاصي
الى الندم لاجل ذلك وان اضيفت الى الله عز وجل كان معناها عوده على عباده بقبوله
توبته من ذنوبه واعظم اركانها الندم اذ لا يفارقها قال عليه الصلاة والسلام الندم توبة ويلزم
الحزن والتلهف على ما فاته ويلزمه الاقلاع في الحال والعزم على ان لا يعود في الاستقبال
الا ان كان من زنى وجب الا يتاب منه سوى الندم على ما سلف والتوبة واجبة على المكلفين
بالاجماع لا بالعقل الا انا بينا انه لا يجب شيء من الاحكام الشرعية عقلا وجميع المكلفين
مكلفون بها بحسب احوالهم فتوبة الكافر غير توبة المذنب وتوبة المذنب غير توبة عامة
المؤمنين وتوبة عامة المؤمنين غير توبة الصديقين والانبياء فاما توبة المشركين فهو
الرجوع الى الايمان قال الله تعالى الا تعبدوا الا الله انني لكم منه نذير وبشير وان استغفروا
ربكم ثم توبوا اليه واما توبة المذنبين فقد قال الله تعالى قل يا عبادي الذين اسرفوا على
انفسهم لا تقنطوا الى قوله وانيبوا الى ربكم واما توبة المؤمنين فقد قال الله تعالى يا ايها الذين
امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا فقيل التوبة النصوح هي الخالصة وقيل التي لا يبقى
معها ذنب وقيل التي لا يعود التائب الى ما اقلع عنه واما توبة الانبياء والصديقين فقد
قال الله تعالى لقد تاب الله على النبيء والمهاجرين والانصار وقد قال عليه الصلاة والسلام
انه ليغان على قلبي فاستغفر الله في اليوم والليلة سبعين مرة قيل انه عليه الصلاة
والسلام كان ابدا يترقى في المقامات فكلما ارتقى الى مقام استغفر الله من الوقوف مع ما قبله
وقيل الله لا نهاية له وحسنات الابرار سيئات المقربين ثم التوبة تنقسم الى ما
يتعلق بمحض حق الله تعالى ويكفي فيه ذلك الندم ومن ذلك شرب الخمر والزنى اذا كان
المزني بها طاوعته وليس فيه تلخيص في امثلة ولا يجب عليه الاظهار ولا تسليم نفسه
للحد وسوى به كتمانه والفرح وقال عليه الصلاة والسلام من اتى منكم شيئا من هذه
القاذورات فليستتر بستر الله وقال ابو هاشم الصغار من الذنوب معصية وكذا نحو الستر

اولى وقد قال صلى الله عليه وسلم في ماعز لما امر برجمه وهرب واتبعوه وقتلوه لغرنا بالتوبة
لو سترها على أهل الأرض لوسعتهم فدل ذلك على جواز الاكتفاء بالتوبة وأما ما يتعلق
بحق الآدمي فإن كان منه فيرجع إليه أو عرض فلا يكفي فيه الندم ام بها ان ذلك
بعينه وإن كانت جناية بالقتل الموجب للقصاص فقد قال القاضي وغيره من الشافعية
لا يكفي الندم بل لا بد أن يسلم نفسه للقصاص أو يعفى عنه وقال إمام الحرمين إذا الندم صحت
توبته فيما بينه وبين الله ومنعه القصاص معصية أخرى تستدعي توبة عنها
فلا تقدح في توبته كما سبق وتوبة الكافر بالرجوع إلى الإيمان وتوبة المبتدع بالرجوع عن
بدعته فإن كان قد استغوى غيره ودعاه إليها وجب عليه إعلام من دعاه بفساد ذلك وأنه
باطل وإزالة الشبهة وإن كثروا بحيث يتعذر لقاء جميعهم وجب عليه إشاعة رجوعه
والاجتهاد في نشر ذلك بحسب الإمكان وإن صنف كتابا في نصرة بدعته وجب عليه
إزالته وإن كان خرج من يده فليجتهد في تحصيله وإتلافه بحسب الإمكان وتصح التوبة
من بعض الذنوب خلافا لأبي هاشم والأصح قبول التوبة على الله تعالى بالعقل وقيل بالنقل
الإجماع على قبول التوبة من الكفر وقد قال تعالى قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف
وأما قبول توبة المذنب فالظواهر دالة على قبولها قال الله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن
عباده ولا يمتنع تخصيص هذا المطلق بالمشيئة كما قال تعالى ويتوب الله على من يشاء.
وقال ... في شرح المفصل التوبة الندم على المعصية لكونها معصية واحترزنا
بذلك من الندم عليها لإضرارها ببدنه أو إخلالها بعرضه أو ماله أو نحو ذلك فلا تكون
توبة وأما الندم عليها لخوف النار أو طمع الجنة فهل يكون توبة فيه تردد:
مبني على أن ذلك لقبحها ولكونها معصية أو لا وكذا الندم عليها لقبحها مع عرض
آخر والحق أن جهة القبح إن كانت بحيث لو انفردت لتحقق الندم فتوبة وربما يقال
لو كان الغرض المجموع لا مجرد ... وكذا التوبة عن ... بناء على أن ذلك

صح ان توبة القاتل تصح ... ومنعه من القصاص معصية أخرى

الندم

الندم يكون لقبح المعصية لا لخوف كما في آخره عن عذاب النار فيكون بمنزلة ايمان
الباس وانكارهم كلام النبي صلى الله عليه وسلم قبول التوبة ما لم تظهر علامات الموت
ومعنى الندم تحزن وتوجع على ان فعل وتمنى كونه لم يفعل ولا بد من هذا للقطع بان فرد
التمني كالماجن اذا امل مجونه فاستروح الى بعض المباحات ليس بتوبة لقوله صلى الله
عليه وسلم الندم توبة وهل التوبة تقبل بطريق السمع مذهبنا انها بالسمع وعن امام الحرمين
قال انما اخبر بقبول ظني اذ لم يثبت في ذلك نص قاطع لا يحتمل التأويل وهل
يلزم تجديد التوبة كلما ذكر المعصية لانه من اتى بما كلف به وفي جمع الجوامع التكليف
خلافا للقاضي ابي بكر الباقلاني وبعض المعتزلة زعما منهما انه لو لم يندم لكان كلما ذكرها
يكون مشتهيا لها فرحا بها وذلك ابطال للندم والجواب المنع اذ ربما يكون
بها بالجملة غير نادم عليها ومن غير اشتهاء لها ولو كان ذلك كما ذكر لكانت التوبة لا تتأتى
بين بعضهم وقد قال القاضي ان لم يجدد التوبة كان ذلك معصية جديدة في الندم عليها
والتوبة الاولى صحيحة لانها عبادة الماضية لا ينقضها الشيء بعد ثبوتها انتهى
قلت انظر هذا لا يلزم ثم قال المذهب انه تصح التوبة من بعض المعاصي دون
بعض خلافا لابي هاشم لنا الاجماع على ان الكافر اذا اسلم وتاب عن كفره مع استدامة
بعض المعاصي صحت توبته واسلامه ولم يعاقب الا على تلك المعصية ويكفي ذلك في
التوبة عن المعاصي كلها وان علمت تفصيلا فحصول الندم والعزم وذهب بعض
المعتزلة الى انه لا بد في التوبة تفصيلا ان امكن ورد بانه تكليف بالتوبة في كل وقت
مع امتناع اجتماع الذنوب الكثيرة في وقت واحد ولو لم يكف الاجمال لزم تكليف ما لا
يطاق وان اغتاب انسانا فبلغه لا يكفيه التفصيل في اغتيابه الا اذا
بلغه في وجه المحشر قال الجرجاني وتصح التوبة بدون الخروج من حقوق الغير
الغصب بانه لا يصح الندم عليه مع ادامة البقاء على الغصب وفرق بين الغصب والقتل

انتهى وحكى ابن التلمساني أدعى البعض الإجماع على قبول التوبة من غير تفصيل وليس كذلك
وإنما الإجماع على قبول توبة الكافر. **فرع** قال أئمة العلماء المختار عندنا إنا لا نكفر
أحدا من أهل القبلة إلا بما يقتضيه ويدل عليه النص ونقل أمثاله النبي صلى الله
عليه وسلم من صلى صلاتنا وأكل ذبيحتنا واستقبل قبلتنا فذلك المسلم الذي في ذمة الله
وذمة رسوله فلا تخفروا الله في ذمته وأما المعقول فهو أنه عليه الصلاة والسلام
حكم بإسلام من دخل في الإسلام من غير تفتيش منه عن علمهم بأنهم عالمون بهذه المسائل
فذلك يدل على أن العلم بهذه المسائل ليس شرطا في صحة الإيمان قال ابن التلمساني يرد
عليه أن ذلك إنما هو لكسب الظاهر كما تقرر أول الكتاب ثم قال قال بعض الأصحاب اعلم أنه
قد عظم خوض المتكلمين الغواصين في التكفير من جهة الكلام ودقيقه وإن عمدة لم يتضح من
أين وكيف لا يكون كذلك وهو مستنبط بجملة من النظر في أصول الكلام حتى كأنه كالعدد له
والتكفير مقابل للإيمان وقد تقرر من قول الفقهاء أن حقيقة الإيمان الشرعي ترجع إلى العقيدة
المعرفة والتصديق بالقلب والكفر يرجع إلى الجهل بالشرع في الإيمان إجمالا والتكذيب به
وكذلك ما لا يعلم من النظر التي يحكم بها بالإيمان من الجهل وكذلك الشك أو الظن فإنه
يستلزم انتفاء المعرفة والتصديق عند الفقهاء ومن تبعه من الجمهور كذلك ومما
نقطع عليه من الإجماع القاطع على كفر كل من دان بغير دين الإسلام كاليهود والنصارى
والمجوس وعبدة الأوثان والكواكب والقائلين بالدهر ونفاة الصانع من الفلاسفة
والمعتقدين للعالم علة فإن معتقد ذلك جاهل بأنه تعالى قادر حي عالم مريد وأنه لا
له خلقه وأنه منفرد في حكمه وفعله وجاهل في وصفه بما وصف به نفسه من الكلام
والسمع والبصر وجاحد للنبوءة والرسالة ومكذب بالمعاد الجسماني ومما نقطع بالإجماع
على التكفير به الاستخفاف برسله والمحاربة لهم وكذلك كل فعل لا يصدر إلا من كافر
كإلقاء المصحف في القاذورات وكذلك النطق بما علم وجوبه من الدين ضرورة كمنع

وجوب

وجوب الصلاة والزكاة من شبه بلاد الاسلام واشباه ذلك وكذلك استحلال ما علم
تحريمه من الدين ضرورة كاستحلال الخمر والزنى والسرقة واشباه ذلك وما يتعلق من
العنبري من ان كل مجتهد مصيب سواء كان من اهل القبلة او غيرهم ان صح فهو مسبوق بالاجماع
وهو كافر بذلك وان اراد ان كل مجتهد من اهل القبلة وكل من خالف منا بتشهير لقائله
كما هو الشائع وليس مراده غير قول لكل وهو مبتدع بذلك واما كفر المشبهة وغيرهم بالمآل
فقد اختلفوا فيه فقد مال الاستاذ وبعض اهل الكلام الى عدم التكفير لانهم يعرفون
الله ورسله والمعاد والجنة والنار تعظيما فغلطوا وهم مبتدعة والشافعي يقبل شهادات
ذلك الا الخطابية من الرافضة فانهم يجوزون الكذب ويجوزون شهادة الزور لمن يعلمونه
لا يعرفه فيمن يوافقهم وسئل العجلي الى عدم تكفيرهم واخبر انا نقرأ وما الى تكفير المجسمة
وذكر ذلك لانهم يعبدون الها بصورة الاجسام ووصف الباقلاني المجسمة من عبدة عبدة
الاوثان لانهم عبدوا ما ليس بموجود الالهة وكفرهم غيرهم بانهم اذا استفرغوا في النظر وراسا
سترتهم للوصول الى معرفة الله وصفاته ووحدانيته فهم جاهلون بوجود الاله وهذا ليس
ردا بينا انه لا يكفي التقليد وكفر اكثر من الرافضة لانهم المنافون للجنة والنار
ومن يرمي عائشة رضي الله عنها بما براها الله تعالى منه في كتابه فانه مكذب لله تعالى فيما
وكذلك من تمسك به الاستاذ في تكفير من قال بحدوث ارادة حادثة انه يلزم ان يكون مريدا
قبل ان حدوثها ويكفر القائلين بوجوب الصلاح على الله تعالى من جهة انهم يقتضي حجر
على الله تعالى على احد نعمته ولا تفضلا ولا نداء اذ كان كل ما يفعله واجبا عليه فمن فعل ما يجب
عليه لا يستحق شكرا ولا فضلا تعالى الله عن ذلك والكلام في هذا الباب يطول فلنقتصر
على هذه النبذة والله اعلم انتهى قال ابن عرفة وما ذكره لا من قبل الفرق ان الضلالة
وختمها بالمشبهة وهم القائلون بالتجسيم والحركة والانتقال والحلول وحلول
الحوادث به وغير ذلك من لوازم الجسمية فآخر الفرق المستوجبة للنار من نحو على

الله عليه وسلم وهي اثنتان وسبعون فرقة عشرون معتزلة واثنتان وعشرون شيعة
وعشرون خوارج وخمس مرجئة وثلاث نجارية وواحدة جهمية
وواحدة مشبهة وما سوى ذلك من ارباب البدع راجع الى بعضها والناجية هي الثالثة
الثلثة والسبعون وهي التي على ما كان عليه صلى الله عليه وسلم واصحابه وهم اهل السنة
والاسلام كل الفرق غير هذه من اهل النار وفي كون حكمهم في الاخرة حكم الاسلام او الكفر
قولا الشيخ ابي الحسن مع كثير من اصحابه ومن المعتزلة كالشافعي وابي حنيفة وبعض اصحابنا
بناء وقال الاستاذ من كفرنا كفرناه والا فلا **قلت** ظاهر المدونة في اخر
كتاب الجهاد باستتابة اهل الاهواء من القدرية وغيرهم فان تابوا والا قتلوا انه تكفيرهم
ونحوه قوله في كتاب الجنائز ولا يصلى على احد من اهل الاهواء وخرج المازري الخلاف في اعادة
من صلى خلف مبتدع على الخلاف في تكفيرهم في ثالثها واختلف فيه قول القاضي ابي بكر ومالك زاد
ابن الحاجب والشافعي ولم ينقله ابن شاس وحكى المتأخرون عدم التكفير وقاله ابن رشد في
سحنون وحكاه عن كثير من اصحابنا وتكفير ابن رشد للفلاسفة بانكارهم حشر الاجساد
والنعيم الحسي ونفي علم الله الجزئيات وحدوث العالم صواب وكذا في تكفير المجسم وكلامهم
قول الكرمية قول ابي عمر انه لا يكفي لعشي فهم اهل الاهواء برهان نفي الجسمية وكفر من لا يكون
لقلة عروض ملازمتها للاذهان والاوهام وفي التكفير بموجب لازم على الله تعالى نقل الفهري عن
الاستاذ دونه عن الفرق بن عبد السلام قال لا اعتقادهم ان تركه نقص انتهى **قلت**
وما ذكره عن الاصحاب من تقسيم الفرق الى ما ذكر خلاف ما ذكره ابو الحسن الصغير في تقييده
على المدونة انه قال وجدت فيما قيد عن ابي محمد صالح في قوله عليه الصلاة والسلام ستفترق
امتي على ثلاث وسبعين فرقة اثنان وسبعون في النار وواحدة في الجنة الا واحدة قال الشيخ
ابو محمد صالح اصولها اربع الروافض والخوارج والقدرية والمرجئة وكل فرقة منهم على
ثماني عشرة قال ابن رشد الاباضية والواصلية فرقتان من الخوارج انتهى وجعلها غيره

ستة

سنّة الخوارج والقدرية والجهمية والمرجئة والرافضية والجبرية وكل من انقسم الى
اثنتين منهم فرقة والله اعلم فصل ابن شيخ المقاصد واما استعمال الصحبة بمعنى
الاجتماع على الحلال بكثير صغير او كبير وكذا بالاستنابة بمعنى عن المشيئة ترتكب
منهم مبادلات وتجري مجرى البادرة وما اخبار بان المراد ما ثبت بقطع وقت المنتهى بهما
معرفة الطرق الموصلة الى ما هو عليه صلى الله عليه وسلم اي اعلم انه صلى الله عليه وسلم بعث في
الدنيا الى ان بلغ اصحابه من التواتر الذي يكون موجبا لتحصيل العلم قطعا انهم بأسرهم نقلوا الى جميع
الخلق اصول ما بعثه عليه الصلاة والسلام بعد ان قبض تلك رسائل مواضع عرفوها واما التعبد
في الطرق المكتوبة كالاخبار والاحاديث ورواياتها فصل توفي رسول الله صلى الله
عليه وسلم والمسلمون خمسة عشر مائة الف وازيد على ما قاله العلماء من رواه وسمع منه قاله الشيخ ابو
الشعيب محمد بن محمد بن الكسبري في كتابه وبالجملة فما جاء به عليه الصلاة والسلام
من القرآن وهو معجزة وعليه اهل دينه فنقله معلوم بالتواتر فما ثبت بروايته دون غيرهم ... على هذا وما يعدّ من بيانه
رواية فلان ورواية فلان عرفت به باختيار لها لا انه لم ينقل عن غيره كما يعقد ويعرفه
بذلك شرط التواتر وهو استواء الطرفين والواسطة فيما من رواية اقتصار ما ينسب
ينسب اليه رواية وهو موافقة على صحة ما اختاره من الروايات ولكن اختار كل امام
لنفسه من الحروف الصحيحة كما نقله التقي فانه كان الواحد منهم يقرأ بحروف السبع حتى
تركوها ويقرأ بها وكثار القراءة كانوا يقرأون ويعلمون وقالوا عن نافع كيفيته او لو ادغمت لغته
من امالة او تفخيم او غير ذلك بما جمعته من لغة العرب الفصحى لانه عليه الصلاة
والسلام عليه ولم يكلف احدا ان يتلفظ بخلاف طبعه بل اقر بلغته من كانت لغته الامالة على الامالة
ومن لغته التفخيم على التفخيم ومن لغته التسهيل على التسهيل او التحقيق على
التحقيق واما القراءة الشاذة فلا يثبت انها من القرآن ولا الصلاة بها ولا
يتعرض لها بخلاف ابي حنيفة وانه تمسك في تتابع صيام الكفارة بقراءة ابن مسعود وجيانة

ثلاثة ايام متتابعة وانه يصح الآن الغزالي الا بشبه آحاد وأما الجملة المذكورة في اصول
الفقه فلا تطلب بذكرها وأما اصول العبادة كالصلاة والصيام والزكاة والحج والجهاد
معلومة بالقواطع من دين الاسلام وكذلك اصل البيع والنكاح والطلاق والاجارة وغير
ذلك مما تعم به البلوى وتكثر الحاجة إليه وكذلك شرع القصاص والحدود وغير ذلك
فاصول الجميع مقطوع بها واما تفاصيل الاحكام فلو كان عليه الصلاة والسلام يتكلف جميع
نقلها إلى الجماعات بالتواتر فانه لو تكلف ذلك لم يف من كان معه بالمدينة وغيرها بذلك
بل كان يكتفي بخبر الآحاد والقياس فلم يقع فيه الاختلاف بين العلماء فإذن
الادلة الشرعية منحصرة في الكتاب والسنة واجماع الامة ومعقول ذلك وهو
القياس وهو من الدليل الشرعي يلحق بالاستدلال ويرجع حاصله إلى التمسك بلوازم
هذه الادلة الاربعة واذا ثبت أن أهلية الاجتهاد في آحاد الاحكام لم يطلع
بعضهم الا وسعه ما يشي من هذه الادلة فله الحكم فيها بالقطع على الجملة الاهلية
بالاجماع والله أعلم انتهى من ابن التلمساني. الباب
الثالث في الامامة: قال ابن التلمساني اعلم أن الامامة ليست من أصول
الاعتقادات والخطر على من يخطئ فيها يربو على الخطر على من يجهل أصلها وقد ذهب أهل
الحق إلى أنها تجب سمعا لا عقلا وزعمت الامامية أنها تجب عقلا وابطال ذلك يبنى
عليه في علم الاصول قالوا وورد الشرع ايضا بايجابها وزعم بعض القدرية أنها تجب
لكونها لطفا في إقامة الشرع قالوا وفعل اللطف واجب على الله وقد تقدم ابطاله
وصار أبو بكر الاصم من القدرية إلى أن الناس إن انكفوا عن المظالم استغنوا عن امام
وزعم أن نصب الامام غير واجب بل حكم الدين غير أن الأحسن من الامة نصبه وان لم تكن
مرفوضة وأنهم متى أقاموا أحكامهم وجاهدوا عدوهم وتناصفوا لم يلزمهم نصب امام. وزعم
هشام الفوطي أن الامة إذا اجتمعت كلمتهم على الموعظة احتاجت إلى امام وان عصت

وزجرت وبغت وافسدت وامتنعت من اقامته لم يجب على اهل الحق اقامته وجازة النجوات
من الكوارث والحروب مخوف عام الى الامة حاجة بالناس الى امام يعلمهم ان يتناصفوا فيما
بينهم ما زالوا وادفعوه لله لانهم لا يأمنون اماما يحتكمون عليه فيما دعوه جاز وقال بعض من
السبعة يجب على الله نصب الامام ليعرفهم احوال الاغذية والادوية والسموم والمنافع
ويصونهم عن الامراض وقال البعض الناس يجب عند ظهور الفتن دون وقت الامن
والعدل ودليل وجوبه علينا سمعا ان نصبه يتضمن دفع ضرر لا يندفع الا به لانا
نعلم ضرورة من الاستقراء ان البلاد اذا خلت عن رئيس قاهر يأمرهم بالافعال الجميلة
ويزجرهم عن القبائح كان حال اهله في الوقوع في الفساد والهرج من اصطلاح اهم ورفع
الهرج من النفس واجب بشهادة العقول عند القائل بالحسن والقبح عقلا وعند غيرهم
بالاجماع الانبياء والرسل وكل الامم ولا يقال هذا الخطأ معارضة بما فيه
لانهم ربما يستنكفون عن طاعته فيزداد الفساد ويستولى عليهم فيظلمهم ويكلف
عليهم الخراج فيأخذ اموال الضعفاء لان كل عاقل يعلم رجحان تلك المصلحة على هذه
المفاسد والعقل الراجح بان ترك الخير الكثير لاجل الشر اليسير شر كثير ودليل عدم
وجوبه على الله تعالى ما سبق من امتناع وجوب شيء على الله تعالى قالت الشيعة يجب في
الدين والدليل المرتضى لاهل السنة وجوب نصب الامام واجب ليحفظ احكامهم
ويقيم صلواتهم ويجمعهم ويحفظ ثغورهم ويفصل منازعاتهم وصدقاتهم ويجبي
خراجهم وينصف المظلوم من الظالم وينصب القضاة ويحفظ الثغور ويبعث السعاة
والدعاة ويولي الولاة والدليل القاطع عليه سمعا اتفاق الامة من السلف الى زماننا
هذا على ان الارض لا تخلو عن امام قائم بامر الله وقد قال ابو بكر الصديق رضي الله عنه في
اول خطبته المشهورة يا ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد
رب محمد فانه حي لم يمت وتلى هذه الآية وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل الآية

ثم قال ان محمدا قد مضى لسبيله ولا بد لهذا الامر من قائم يقوم به فانظروا وهاتوا اراءكم
رحمكم الله فناداه الناس من كل جانب صدقت صدقت يا ابا بكر ولكنا ننظر ونتفكر في هذا
الامر من بعده ولسنا نفترق ولما دنت وفاة ابي بكر قال الرئاسة وراعى هذا الامر ثم وصى لعمر رضي الله
عنه بعهد الله وعهد اليه واستقر الامر عليه ولم يدار في قلبه ولا في قلبه انه لا يجوز
خلو الامة عن امام ولما دنت وفاة عمر رضي الله عنه جعل الامر شورى بين الستة
وكان الاتفاق على عثمان ثم على علي رضي الله عنهم فحصل من ذلك ان الصحابة رضي
الله عنهم كانوا مشتغلين بالتوقف في الاحكام عن نصب كل امام الى ان يقوم غيره ومن
ذلك الى زماننا لا امامة على هذا المنهاج في كل عصر هذا مذهب اهل السنة والدليل على
ابطال المذهب الاخر ان من قال ان ما يوجب العقل انما يتلقى من ان العقل لا يدل الى وجوبها
اصلا برد من الاحكام ومن قال انه يجب على الله يرده بالقول انه لا يجب على الله شيء ومن قال لا يجب عليه
فالاجماع المذكور وذكر الامام الحجة ابو المعالي ان القائلين بالوجوب علينا فرقتان احداهما
واجب بالسمع وهو مذهب اهل السنة والاخرى واجب علينا عقلا وهو قول الجاحظ
وابي الحسين البصري وابي القاسم الكعبي وردّه بما سبق والذين قالوا يجب على الله
فرقتان احداهما الشيعة القائلون يجب على الله لطفا لنا في فعل الواجبات العقلية
وترك القبائح العقلية ويكون ايضا حافظا للشرع بعد محمد ومبينا لها وردهما بما تقرر
انه لا يجب على الله شيء ومن فرقها من قال انما يجب نصبه وقت النصفة والعدل ولا يجب وقت
الفساد والظلم ومنهم من عكس ومنهم من قال لا يجب اصلا وردهم بما قالوا لما تقرر
من الاجماع واما ابطال النص على امام معين بعينه فاعلم ان المدعين للنص ثلاث فرق
فرقة ادعت النص على ابي بكر وفرقة ادعت النص على العباس وفرقة ادعت النص على علي
ثم من ادعوا النص على علي اختلفوا فمنهم من قال النص على امامته باسمه على ولده بعده
ومنهم من قال النص على امامته باسمه ولا كذلك صفات لا توجد الا فيه وهو الامام

الى ابطال النص القاطع بان ذلك ما تتوفر الدواعي على نقله لو كان ثابتا لعموم الحاجة
اليه وفيه ابطال العقل وجب ان ينقل كما نقل غيره ويشهد لذلك ان ابا بكر لما قال بعض الانصار منا
امير ومنكم امير روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال الائمة من قريش فرجع الجميع
الى روايته مع عموم الحديث فلو كان ثم نص لذكره فان قيل فقد اعترفتم على ان النبي صلى الله
عليه وسلم قال من كنت مولاه فعلي مولاه قلنا اجمع اهل الرواية انه ليس في الصحيحين والائمة والاشيا
صحح وقيل من اسباب هذا الحديث جرى بين اسامة بن زيد وابيه زيد وبين علي كلام فقال علي لست
مولاي فقال اسامة او ابوه انما انا مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم فشكى علي الى رسول
الله صلى الله عليه وسلم فقال عليه السلام من كنت مولاه فعلي مولاه فان تمسكوا بما روي انه
قال صلى الله عليه وسلم لعلي انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي فالجواب عنه ايضا
انه وارد على سبب خاص وهو انه صلى الله عليه وسلم لما انتهض الى غزوة تبوك استخلف عليا
على المدينة فشق عليه تخلفه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ذلك له ونزله
منزلة هارون من موسى في استخلافه في قومه ولم يكن هارون اميرا بعد وفاة موسى لانه
توفي قبله في التيه قالـــوا ثم بعدها ذكروا اخبار تواتر النص في خلافة
ابي بكر وعمر رضي الله عنهما انه استخلف ابا بكر في الصلاة فقال يابى الله والمسلمون
الا ابا بكر ولما قال اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر واخبر له عليه الصلاة والسلام
الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا وهي مدة الخلفاء الاربعة وعضوا عليها
ان يعضون عليها بالاكف وفي الخلاف كثير والمعتمد في امامة ابي بكر اجماع الصحابة فانهم
اجمعوا على تقديمه وبايعوه كلهم واستوى في ذلك من بعض الرواة الى ابي بكر
عليه وغيره فان ابا بكر ... وغيرهم من الذين كانوا ... والله لو منعوني
... الامامة باجمعهم وقال علي رضي الله عنه ... الى غزوة بني ...
... بالاجابة ... وما خرج به الرواة ... ابن ... شيء

في عقد البيعة لكن ما صح ولا كان يوم السقيفة حاضرا أو كان مشتغلا بنفسه وبما استغرقه
من الحزن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم دخل فيما دخل الناس فيه فبايع أبا بكر على منبر
من غير استكراه ولا قود وقد روي عن علي ما يضاد قول الشيعة قال أبو الجحاف قام أبو بكر خطيبا بعد ما
بايع الناس وبايعه علي وأصحابه فقال أيها الناس قد أقلتكم بيعتكم هل من كاره فقام علي في
أوائل الناس فقال والله لا نقيلك ولا نستقيلك قدمك رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن ذا
يؤخرك يعني في الصلاة حين مرض عليه الصلاة والسلام وعن سويد بن غفلة أن عليا ذكر في
خطبة طويلة فضل أبي بكر وعمر يعني على المهاجرين وإنما تأخر عن البيعة كما يعلمون من
خبر [illegible] أولا [illegible] له ذلك من [illegible] الطلب وهو [illegible] أن [illegible]
ذلك وحجبني عن نفسي [illegible] وروى قيس بن عباد عن علي رضي الله عنه
أنه قال والله [illegible] الجنة [illegible] لو عهد إلي رسول الله صلى الله عليه وسلم عهدا
لما تركت أحدا عليه ولا تركت ابن أبي قحافة يصعد درجة واحدة من منبري ولكنه صلى الله
عليه وسلم رأى موضعي وموضعه فقال له قم فصل بالناس **فصل** الفرق بين العالم [illegible]
من رسول الله صلى الله عليه وسلم [illegible] يكون [illegible] أهل [illegible]
رسول [illegible] كالمجانين [illegible] لا نفسهم كانوا في غاية الغفلة وأما أبو بكر ومن معه كانوا
كالمبصرين للأمر وكانوا في غاية التعظيم لرسول الله صلى الله عليه وسلم وكانوا يعرفون
أن المخالفة توجب العقاب ولا سيما [illegible] العقاب العظيم [illegible] ونسيا
وقد جعلتم هناك أسبابا أخرى توجب نصب علي رضي الله عنه [illegible] أنه كان في غاية
الشجاعة وأبو بكر في غاية الضعف في زعم [illegible] أتباع علي كانوا في
غاية الجلالة [illegible] والحسن والحسين رضي الله عنهم كانوا معه والعباس رضي
الله عنه كان معه وروي أنه قال [illegible] أبايعك حتى يقول الناس بايع عم
رسول الله ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان [illegible] كان في غاية

البغض

البغض لابي بكر وجاء في رواية حمل علي على طلب الامامة ومنع ابنته حقها من ميراث ابي بكر يعني فقد
قال لعلي كيف ترى الامر فانه تيم بن مرة قبيلة فقال له علي رضي الله عنه فتمنيتنا في الجاهلية
وترتد فتمنتنا في الاسلام وروي ان ابا سفيان قال ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي
عليكم تيم والله لاملان الوادي خيلا ورجلا فقال الزبير على ما عنه سل السيف على ابي
بكر الصديق رضي الله عنه وقالت الانصار منا امير ومنكم امير لا نقنع فمنعهم
ابو بكر رضي الله عنه فلو كان هذا النص موجودا لقالوا له يا ابا بكر انا رددنا لا نرضى بها
منك بالغصب فانه منعها منعنا فيمن ايضا فمنعك منها ونردها الى اهلها وهو علي
رضي الله عنه بالخصم اذا وجد مثل هذه الحجة القاهرة امتنع سكوتهم عنها فان كان النص
على علي رضي الله عنه موجودا لامتنع في العرف السكوت عن انكاره عن ذلك ولما امتنع
امر اضمحن نص على علي رضي الله عنه وجب ان هذه الا بسبب معقولة لامر على تقدير وجود
النص ولما ثبت انه لم يوجد ذلك علمنا انه ما كان موجودا واما الفعل الثاني وهو ان بعض
ما دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك النص الى اهل التواتر بل الى الاحاد فهذا بعيد
لوجوه ثلاثة اولها ان العادة دالة بكون هذه الواقعة بعيدة عن ان يعتاد بتبليغه الى الجماعات
والثاني ان هذا يجري مجرى الرسول صلى الله عليه وسلم في مثل هذا الامر العظيم بعيد
ان مولاه بالكل وايضا النص على الخلافة واقعة عظيمة والوقائع العظيمة تكون
مشهورة عند الموافق والمخالف وهذا تصل الى احد من الفقه والتمييز علمنا انه كثيرا
فهذا ايضا يبطل دعوى النص والثالث او رده على هذه الحجة نعرف منها ما نقل من معجزات
رسول الله صلى الله عليه وسلم اعداد آي القرآن ومنها دخول مكة صلحا عنوة او صلحا
ومنها تسبيح الاذان وافراد الاقامة وتشبيه عن ذلك في شرح معالم اصول
الفقه في كتاب الامامة وايضا ان علي رضي الله عنه ذكر جملة النصوص الخفية ولم ينقل
عنه ذكر هذا النص الجلي في محل من المحافل ولو كان موجودا لكان ذكره اولى من ذكر النصوص

الخفية بان فان قال قائل لم لا قلتم ان ابا بكر كان نصا عليه النبي بالامامة قيل له لا يصح
لان فيه مسلكين احدهما لا يصح الا بالاجماع ولو لم يكن حاجة للنبي بالامامة ما اجمعوا عليه
والثاني ان من نص النبي بالامامة من نص ان يكون في نقلنا وتوكيد من صحتها ومن اهل بطلت
العلم ونحن نعلم باضطرار انه كان من اخبار الصحابة ومعتقدهم ومنه الورع ونحن نقطع
به في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم ونعلم ذلك بعده فلم يثبت فادعى مقطوع به
والا اشتهر امره وكما انه نقل شهرته بها [illegible] ودليلها يسقى بعضا بعضهم ان له
انه لما توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم كادت تحرج الامور على الناس وارتد الاعراب ونجم النفاق
اصبنا وكثر بين الناس اختلافا حتى قالوا الخلاف في بيعة الامام الذي الانصار ولقد شملت
الا ان الصحابة في نقلهم في خطبته وتلك الرواية وكان الى انطار يوم السقيفة ثم مسا
كان من انعقاد بيعته الى ان اجتمع في البيعة الناس كافة له فقال والله لو احد من سما
فتقطعني الكلاب ونتمسك البيعة اب الذي كان اجل لو اعطوا رسول الله صلى
الله عليه وسلم وسلم لولا ان يحمي في البيعة وان تولى بخيرهم منه شيئا وادرجه لحمه فقال
ابو لبنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وتا عزونيني الظاهر به والله لا يكون ذلك ابدا ان سمع
ما كان منه من قوة وقطع مع قتال اهل الردة وخروجه بنفسه الى ان قال له علي رضي الله
عنه اقول لك ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لم شم نفسك سيفك وارجع الى المدينة
ما فجعتنا بنفسك والله لئن فجعنا بك لا يكون للاسلام نظام ابدا وفي البوم احوج
ورجع ابو بكر والعزم الى زمان ابي بكر رضي الله عنه وممـا احتج به الفرقة على امامة ابي
بكر قوله تعالى ستدعون الى قوم اولي باس شديد وانما دعاهم ابو بكر فالامامة لعمر وعثمان
وعلي رضي الله عنهم سبيل امامتهم واستحقاقهم لسبيل امامته بسبيل انه لما بسبيل
بكونه فيه ... ان ابا بكر رضي الله عنه جعل عمر وليا للعهد وجعل عمر الامر شورى بين
الستة من غير نكار عليها وذلك اجماع وامامة الامة على انه لم يخرجوا الا ما اجتمعت العلماء بالامور

قال الرئيس

قال الشيخ ابو الحسن والقاضي وسائر واكثر اصحابنا إن الامامة تنعقد لمن يصلح لها
بعقد رجل واحد من اهل الحل والعقد وهو ان يكون عالما بالكتاب والسنة بالغا مبلغ المجتهد
فيه وينضم الى ذلك الورع والعدالة والتجربة فاذا عقدها لمن هذا شانه وجب على جميع
الناس طاعته ونقل عن الاستاذ انه لا بد من اثنين وحمل على الاستحباب قطعا للقال الامام
قال اصحابنا والذي نختاره ان العقد يشهد من الشهود لانه لو لم يشترط ذلك لم نامن ان يدعي
مدع عقدا سريا تقدم على العقد الظاهر قال وليس ذلك احط رتبة من النكاح وقد
شرط فيه عدلان وذهب بعض المعتزلة الى انها لا تنعقد باقل من اربعة من اهل الحل
والعقد وذكر التفتازاني في مقاصده انه اشترط خمسة ممن يصلح للامامة اخذا
من جعل عمر الشورى فيهم وقال النووي في النهاية صفات
الائمة تسع الاولى كونه مجتهدا في اصول الدين وفروعه ليتمكن من ايراد الادلة
وحل الشبهات والفتوى في احكام الشرع الثانية كونه ذا راي وسياسة بتدبير
الحرب والسلم بتنبيه موضع الشدة ويلين في موضع اللين الثالثة كونه شجاعا
فلا يضعف عن الغزو واقامة الحدود وفصول القضايا وجمع تساهلوا في الصفات
الثلاث ولو لم يتيسر كان موصوفا بها خلافا عن ذلك اي في الشرط المتفق عليه
ولا ذكر الاولى فاو ويكفي ان يقال لا يكتفى بمراجعة غيره في ذلك اذ هو خلاف الاجماع
ونحوه ما في النهاية حيث المرتبة الرابعة كونه من اولاد العباس رضي الله عنه فلا يجوز ان
يلي امر نفسه فيضيع الحقوق ويشترط مع ذلك كونه سليما بطرفي الاولى حين
الصفات الاربع لا بد منها ويتوقف تبرعها على اربع صفات المذكورية والحرية والبلوغ
والعقل وعلل الماوردي شرط الحرية بانها خدمة سيده تمنع الامام عن الاشتغال
بخدمة السيد قلت وان كان خطبة لا استعمال رواة انا في منصب
الشهادة فلا في الامامة وفي حديث ابي ذر اوصاني خليلي ان اسمع واطيع وان كان عبدا

بجميع الاطراف محمول على انه نائب امير الامير فان في وسعه ان يكون مفتقرا الى انفاذ حكمه
فان قيل فيلزم ان يسقط امامة عثمان حين حصر قلنا لا نسلم عدم قدرته
كان امره نافذا في بلاده وغيرها وانما هاجت عليه رعاع واوباش بغض السلف وترك البتة وفي
شرط كونه قرشيا وفاقا جميع اهل السنة والجماعة خلافا للشيعة والخوارج وبعض
المعتزلة لنا زيدية ما اقتضى بفضل الاستواء في شي ونبط في شرط الامامة ترجيح السبطي
لانه اقرب الى العموم العلم والحق واحتج اصحابنا بالاجماع الصحابة حيث قال الانصار يوم
السقيفة للمهاجرين منا امير ومنكم امير فمنعهم ابو بكر محتجا بقوله صلى الله عليه وسلم
الائمة من قريش وبقوله صلى الله عليه وسلم قدموا قريشا ولا تقدموها وفي النهاية احتج
المخالف بقوله صلى الله عليه وسلم اطيعوا السلطان ولو امر عليكم عبد حبشي اجدع
واجيب بانه ليس كل سلطان الامام الاعظم في شرط كونه حرا هاشميا فوفاقا
للشيعة واكتفى اصحابنا بالاجماع على صحة امامة الشيخين لا نعتبر لغرضية عصمة
قولنا مع المعتزلة والزيدية والخوارج وقول الاسماعيلية مع الاثني عشرية لنا ما مر من
دليل صحة امامة ابي بكر وهو ان كان معصوما لم يكن واجب العصمة اتفاقا قلنا
نقيضة ثبوتها حفظه عصمته لكن يلزم من نفي ما هي العصمة قال احتجوا بوجوه
الاول احتياج الخلق الى الامام انما كان لتجويز الخطا عليهم فلو كان الامام كذلك لاحتاج
الى امام اخر ودار او تسلسل الثاني قوله تعالى اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي
الظالمين جعل الامامة لا ينال الظالم وكل من ليس بمعصوم ظالم لقوله تعالى فمنهم ظالم لنفسه الثالث
قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم امر بطاعتهم وفي الامر
بكل من امر الله بطاعته ويكون محقا ولا معنى للمعصوم الا ذلك ونظيره للامر واجيب
الامري عن الاول بانه مبني على وجوب رعاية الحكمة في افعال الله تعالى واحكامه وقد بطلنا
سلمنا لكن لا نسلم ان الغرض من نصبه ما ذكر بل ما ذكرنا من حصول الامن وتدبير

الامور

للامور السياسية ورد الثاني لان يعني بمنع دلالته على وجوب العصمة بل انما دل على
وجودها ورده ثبوته ايضا بانا لا نسلم ان العصمة للامامة بل هو النبوة والرسالة وهو
الى اكثر المعتزلة من قاله التفتازاني ورد في شرح العقائد الثالث بانا وجوب لافتقار
عن الاحاد يستلزم القتضي عصمته ولا وجوب كان في نواب الامام من القضاة والعمال وولاة
والشهود ونحو للامر انتهى كلام الشرح مع اختصار وبعض زيادة قال ابن التلمساني
ولا خلاف في اشتراط الحرية والذكورية وان اختلفوا في كون المراة قاضية في النساء
انتهى وفي النهاية النعقد الامامة لان الرجل لا يصلح اماما ما لم يجر في طاعته للامام
المستدرك فالخروج من اختلف يثبت وصف الامامة لزمه بيعتها وان لم يبايع بعض بعضا لنفسه اقتصا
فيظهر لانها فيما بدر بحكم دون عقوله وفي الا ان يعني قولنا الذين قدا الفاصي هو العالم
اذا خرج بالسيف ودعى لنفسه بالامامة صار اماما وعند الحق انه يعتبر البيعة
سبب لحصول الامامة وحصول الامر فانه الا روبة من الربوبية الالهية ومن تبعه
الحسن الحسين بشرى منهم دامعليه في طلب واتفق اصحابنا
والمعتزلة ومن اتبعهم على ان اهل العربية والبيعة الامامة انما يحكم بتعقد الامامة
ببيعة **مسئلة** الاكثر ان اهل السنة ان الامامة تنعقد للمفضول
مع وجود الفاضل لانه ربما يكون من نصبه بيان الفتن فيجب نصب المفضول قال ابن التلمساني ان
من شرطها عند الامامية ان يكون افضلهم والنفية ذهب الجمهور واكثرهم الفرق
فيها او يجب نصب المفضول لانه من اجماع الصحابة على وجوب تقديم الافضل كالا شار اليه
الا على ما اورد للسنين لم يأثل احد الفضل لعصر الاربعة ونقل القاضي
عن اجماع الحريث وجمهور المتكلمين ان افضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر
ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم ومنهم من توقف في عثمان وعلي وحكى النقل عن ابي
بكر وان الدليل على تفضيله ابي بكر قوله صلى الله عليه وسلم ما طلعت الشمس ولا غربت على

امر بعد النبيين والمرسلين افضل من ابي بكر واعترض بانه لا يلزم من نفي كون غيرهم افضل
منه ان يكون هو افضل منه واجاب بعضهم بانه لا قائل بالمساواة وفي العواصم
عن آيات القرآن ومن اخبار النبي تعظيم الصحابة رضي الله عنهم ومن اخبار الجماعة واردة
بتفضيل كلمة ذا الدين وعائشة ولو افتقدنا لوجدنا كثيرا والتحمل لا يبعد عن
الكاهن وعن عمر بن عبد العزيز تلك دماء طهر الله ايدينا عنها فلا نلوث السنتنا
بها ومن العلماء من فصل بين التصويب والتخطئة وهم طائفة من اهل السنة وحقق
المعتزلة اصحاب عمرو بن عبيد وبعض اهل المعتزلة اصحاب واصل بن عطاء والشيعة
بتفسيق قتلة عثمان ومقاتلي علي وكذا كل من خرج على من اتفق على امامته لكن اختلفوا
فمنهم من قال لا نسلم التخطئة الى حد التفسيق كالقاضي ابي بكر ومنهم من قال بالتفسيق
كالشيعة وكثير من اصحابنا لا سيما الخوارج على سائل ان كان مجتهدا فذا
الظاهر عدم تفسيقه وان لم يكن كذلك فلا خلاف في تفسيقه والصواب في ان
لا تشاجر ... الكلام على ائمة الصحابة واجمع الرواة على تعديل جملة الصحابة
شهدت نصوص القرآن بعدالتهم والثناء عليهم بان نقل فادح فليس يرجع بعد ان
ضعف رده وان يحمل وكان اهلا لان يعذر فيما تورط فيه مع ان ابا لواجب ان
يحمل كل ما نقل على وجه الخير وما يكاد والذين يعدون ذلك من اجل مسائل الفقه
التي ينبغي لا فقه العلماء وما قتل عثمان رضي الله عنه كان ظلما اذ كان اماما وجبات
القتل محصورة عند العلماء ولم يجر عليه منها ما يوجب قتله فمتولي قتله هم زمام
من سعيه لا الماكر او كالتحبي ومن اشتق التمعي ولا راد له من خزاعة ومن استحق
القتل فليس الى احد قتله وقد روي عن علي انه قال اللهم العن قتلة عثمان وقالت
عائشة رضي الله عنها قتل والله مظلوما وقد كان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ردوا
عن نفسه كتيبة وكان يامرهم بالكف وبناشدهم ... ويعرفهم ان الجنة

دوابه

بواجبه من الأقطار والظن بالصحابة أنهم لم يفعلوا وأعرضت عنه إسلامًا له وما كانوا
إن القوم ينتصرون بدون عنه فلما أعوا من حضر ترك الرفع قال القاضي وكل ما
نقل فيه هذا مردود ومع الحق بما هو منتسبه بحال الصحابة وما اعتذر بعضهم الواحد ورسالة
تنين ولم تكن عساكر المسلمين حينئذ بالمدينة ولم يكن لأبعض علمًا أن عثمان وقتل
ليلا ما نفع الوجاه دون المدينة وقد قاتل عنه ابن عمر وابن الزبير وابو هريرة والحسن
ابن علي رضي الله عنه وكانوا يقولوا أن طائفة انصرف ولم يكن علي حاضرًا وما ذكر عن عثمان
أنه كتب إلى علي رضي الله عنه فإن كنت مأكولا فكن خير آكل وإلا فأدركني
ولما أمزق فمن الروايات الشاذة التي لا يعول عليها وكان يقول العلماء انه من أعظم
سببه يهودي وعمرو وجعلوا رأس المعبر الذي قتل وقد اتفق على ابن ملجم المستحق لنعمته
وقد شهد به نصوص الكتاب بعدالة الصحابة والرضى عن جملتهم ببيعة الرضوان وكانوا
حينئذ نحوًا من ألف وأربعمائة ونص القرآن على حسن الثناء على المهاجرين والأنصار
قال تعالى والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار وقوله تعالى للفقراء المهاجرين
الذين أخرجوا من ديارهم وقال عليه الصلاة والسلام عشرة من أهل الجنة وكان منهم طلحة
والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد وسعيد وأبو عبيدة بن الجراح فأما
طلحة فكان من المهاجرين الأولين شهد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم المشاهد وثبت
معه يوم أحد ووقاه بنفسه وكان صلى الله عليه وسلم يقول اليوم طلحة ولم يشهد بدرًا
لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان بعثه في أخبار من الصحابة ليتعرف عير قريش
فضرب له رسول الله صلى الله عليه وسلم بسهمه فلما قدم قال يا رسول الله وأجري
قال وأجرك فجعله أجر كمن حضر وأما الزبير فإنه شهد مع رسول الله صلى الله عليه
وسلم المشاهد وهاجر إلى الحبشة وابن أخته زوج أسماء ذات النطاقين وهو أول
من سل سيفًا في نصرة رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال عليه الصلاة والسلام لكل

نبيه حواري وحواري الزبير ومناقب الصحابة وفضائلهم من ذلك وحقيق على المرء ان
يستصحب لهم ما كان يوافي عصرهم كما تقدم من قول الارشاد قال الاصحاب من بعقد المبا
يعة لشخص اهليته فهو الامام وقد بويع في المدينة علي قبل بلوغ قتل عثمان الى الشام
ومن يقول ان الامامة انما تنعقد بالاجماع يقول ان الاجماع انعقد حيث جعل عمر الامامة
في الستة واتفق الصحابة على ذلك واخرج عبد الرحمن بن عوف نفسه وكذلك سعد
وقد تابعه طلحة والزبير قال الاستاذ وكذلك اتفقوا على ان اهل الشام حين توجهوا
الى البصرة لم يقصدوا الخروج على علي واصحابه ولكنهم طلبوا قتلة عثمان وان اتفقوا على
ان عليا لم يمتنع من تسليم من قامت البينة انه من قتلته ولكن لم يتبين ذلك
ووقعت المناظرة بينهم فقدم اهل المدينة الى البصرة ولم يصرحوا بالقتل وقد عرضوا به
بالمعاونة على القتل وكذلك من اسعى في الارض بالفساد فيجب به القتل والنفي
وقال علي واصحابه لا يجب القتل الا على القاتل وانما كان بينهم النظر هاجت الفتنة
ووقع القتال بين العامة وامتنع اهل العلم والمعرفة من القتال فقتل طلحة في الفتنة
واخرجت عائشة رضي الله عنها من بين المعركة وامسك علي والزبير بحجزهما
الناس عن القتال ولا يجب بذلك تفسيق اهل الاجتهاد والعلم قال القاضي وانما
امتنع علي من تسليم قتلة عثمان لانه لا يرى قتل الجماعة بالواحد وقد روي انه كان يقول
من قتل عثمان فليقم فيقوم عليه شطر اهل اربعة الاف او ستة الاف من اتباعه ويقولون
نحن كلنا نرى قتل عثمان وما اتفق عليه الاصحاب لا يجوز لعن احد منهم بعينه وما
نقل عن بعضهم من الطعن لبعض بعينهم فهم بل نستغفر للجميع بقوله واما عائشة
رضي الله عنها وكمالها في الدين والعلم ومعرفة السنن والكتاب ولا يجهل ذلك احد وقد قال عليه
الصلاة والسلام لا تؤذوني في عائشة فوالله ما نزل علي الوحي وانا في لحاف امرأة
منكن غيرها وقالت رضي الله عنها اعطيت تسعا لم تعطها امرأة من النساء بعد مريم عليها

السلام

السلام نزل جبريل عليه بصورتها في كفه وامر رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يتزوجها
وتزوجها بكرا ولم يتزوج بكرا غيرها وتوفي عليه الصلاة والسلام في بيتها وراسه
بين سحرها ونحرها ودفن في بيتها وحفت الملائكة بيتها وكان ينزل عليه الوحي وانا معه
في لحافه وبنت خليفته وصديقه ونزل عذرها في القرآن وجعلت طيبة اطيب ووعدت
مغفرة ورزقا كريما وانما خرجت لتسكين الفتنة وكان من امرها ما كان وروي عنها انها
سئلت عن وقعة الجمل فقالت لوددت ان اكون نسيا منسيا قبل ما كان ثم اخذ ذلك الموضع وكانت
اذا ذكرت يوم الجمل تبكي حتى تبل خمارها وتقول عفا الله عنا ذلك المسير وعفا عنه والحق
كل من قاتل علي فيه   وكان علي يتكلم بما له رضي الله عنهم اجمعين

هنا وجد بهذا الاصل بياض بالمبيضة وثم رسم كذا بيد كان

فصل اشعر الدين خاتمة يحمل عقد الامامة ما يزول به مقصود الامامة كالردة والجنون
المطبق وصيرورته اسيرا لا يرجى خلاصه وكذا المرض الذي ينسيه العلوم والعمى
والصمم والخرس وكذا لو خلع نفسه لعجزه عن القيام بمصالح المسلمين وان لم يكن ظاهرا بل
استشعره من نفسه وعليه يحمل خلع الحسن نفسه واما خلعه لنفسه بلا سبب
ففيه خلاف وكذا في انعزاله بالفسق والاكثرون على انه لا ينعزل وهو المختار من مذهب
الشافعي وابي حنيفة وعن محمد روايتان ونوعا اذا طرا بالقهر والغلبة ينعزل ان لم يقهره
اخر ويعقبه واما الفاجر فيتغير ان الجنون على ما قاله ابو منصور ولو نصب ذي الثاني
ممن يسوغ العقد له اولى فلو عقد لكل منهما من يصلح للعقد ففي ... عقدهما سبقا
به الاخر منهما ويقرع بينهما لو استبهم والقلانسي المازري قال قوم ... منهما في
عمل له انهما بلد ان بعد ... اختصاص اهل بلد الا بتوليته دون غيرهم
الاختصاص بعلم حاله وسرعة توليته خلافا واشار بعضهم الى انه ادخل ...
واجب ... ان ... انما يعرفان من رجال اهل محلته ومن ثبتت امامته وجب اتباعه
في اجتهاده فيما ليس بمعصية من مذهبه فان تغير حاله بكفر خلع وببدعة بلا دعي

البهائم يمنع فان قاتل قوتل وان امتنع بعض خلف تكفيره ببعض او عمل بسيفه ان امكن عن العدو
من غير ان يقتله امر قتل ولا او برمي وسبي وحرق ولا يمكن دون جمعه يصيبه عن له نوى اسمها
وغيره من اهل السنة والمعتقد ليرى كالكافر بمنعه الامامة والخلع والعمى والخرس
والبكم بالنظر ان تمكنه الكتب والقراءة ومنع ابتداء لا دواما ولو ذهبت رجلاه
ويداه فقيل يخلع ولو ذهبت احدى يديه او رجليه ففي عزله خلاف كلام جرم رابع
واختلف فيه ابتداء قال بعض العلماء وروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال
لعلي انك تقاتل الناكثين والمارقين والقاسطين فالناكثون هم الذين نكثوا العهد والبيعة
وخرجوا الى البصرة بعد بيعتهم طلحة والزبير وقاتلوا عليا رضي الله عنه معهم عائشة في هودج على
جمل اخذ خطامه كعب بن سور ويسمى ذلك الحرب حرب الجمل والمارقون هم الذين نزعوا اليد عن
طاعة علي بعد ما بايعوه وتابعوه في حرب اهل الشام زعما منهم انه كفر حيث رضي بالتحكيم
وذلك انه لما كانت الحرب بين علي ومعاوية اتفق الفريقان على تحكيم ابي موسى الاشعري
وعمرو بن العاص في امر الخلافة وعلى الرضى بما يريانه فاجتمع الخوارج على عبد الله بن
وهب الراسبي وساروا الى النهروان وسار اليهم علي بعسكره وكسرهم وقتل
الكثير منهم وذلك حرب الخوارج وحرب النهروان والقاسطون معاوية واتباعه
الذين اجتمعوا عليه وعدلوا عن طريق الحق العدل الذي هو بيعة علي والدخول تحت
طاعته ذهابا الى انه مال على قتل عثمان حيث ترك معاونته وجعل قتلته خواصه
وبطانته كيف وقد قال والله ما قتلت عثمان ولا مالأت على قتله فاجتمع الفريقان
بصفين وهي قرية خراب من بناء الروم على شط الفرات ودامت الحرب بينهم شهورا
فسمي ذلك حرب صفين والذي اتفق عليه اهل الحق ان المصيب في جميع ذلك علي رضي
الله عنه لانه من اهل الامامة ببيعة اهل الحل والعقد وظهر من تفاوت ما بينه وبين
المخالفين ولا سيما معاوية واضرابه وتكاثر من الاخبار في كون الحق معه وما وقع من

ر الاتفاق

من الفعل حتى من الأمور أنه أفضل أهل زمانه وأنه لا يخرج الإمامة منه ولهذا يعترفون بأن
لم يوجبهم عن الإمام إلا بشبهة هي تهمة القصاص من قتلة عثمان ولقوله عليه
الصلاة والسلام لعمار تقتلك الفئة الباغية وقد قتل في صفين على يد أهل الشام
ولقول علي إخواننا بغوا علينا وليسوا بكفرة ولا فسقة ولا ظلمة لما لهم من التأويل وإن كان
باطلا فغاية الأمر أنهم أخطؤوا في الاجتهاد وذلك لا يوجب التفسيق فضلا
عن التكفير ولهذا منع علي أصحابه من لعن أهل الشام وقال إخواننا بغوا علينا كيف
وقد صح ندم طلحة والزبير وانصراف الزبير عن الحرب واشتهر ندم عائشة والمحققون
من أصحابنا أن فتنة الجمل كانت فلتة من غير قصد من أحد منهم بل كان ذلك بسبب
من قتلة عثمان حتى جاروا في عسكرهم واختلطوا بالعسكرين وأنشبوا الحرب خوفا من
القصاص ونقض ما [illegible] يكن للإمام [illegible] الكاتبين وما ذهب إليه الشيعة من أن
كان على كثرة [illegible] بسفك [illegible] لم يعرفوا [illegible] ذلك [illegible] الاجتهاد وغير
ذلك وما وقع من الصحابة من الحروب بأن العلماء حسنوا الظن بأصحاب رسول الله صلى الله
عليه وسلم وذكروا للزلات تأويلات لها بل لو جاز الصحابة وذهبوا إلى أنهم مجتهدون فيما
يوجب التضليل والتفسيق صونا لعقائد المسلمين عن الزيغ والضلال في كبار الصحابة
به وأما ما [illegible] في [illegible] وأما ما جرى بعدهم
من الظلم على أهل البيت من الظهور بحيث لا مجال للإخفاء ومن الشناعة بحيث لا اشتباه
على الآراء فيه بحيث يشهد له الجماد والعجماء ويبكي له من في الأرض والسماء وتنهد منه
الجبال وتنشق له الصخور ويبقى سوء عمله على كر الدهور ومر الشهور فلعنة
الله على من باشر أو رضي أو سعى ولعذاب الآخرة أشد وأبقى فإن قيل من
العلماء من لا يجوز اللعن على يزيد مع علمهم بأنه يستحق ما يربو على ذلك ويزيد
قلنا [illegible] على أن يرضى بأن الإمام [illegible] شعار الروافض على ما يروى [illegible]

اذ عينهم وتوفي في اثنتهم ومرض ابو بكر مرضه الذي توفي فيه في جمادى الآخرة سنة
ثلاث عشرة من الهجرة بعد ما نقضت من خلافته سنتان واربعة اشهر او ستة اشهر
بمشاورة الصحابة وجعل الخلافة لعمر وقال لعثمان اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما
عهد ابو بكر بن ابي قحافة في آخر عهده من الدنيا خارجا عنها واول عهده بالآخرة داخلا فيها حين
يؤمن الكافر ويصدق الكاذب اني استخلفت عمر بن الخطاب فان عدل فذلك ظني به ورأيي
فيه وان بدل وجار فلكل امرئ ما اكتسب والخير اردت ولا اعلم الغيب وسيعلم الذين
ظلموا اي منقلب ينقلبون وعرض الصحيفة على جلة الصحابة فبايعوا فيها حتى مرت على عمر فقال
بل بايعنا فيه ولو كان عمر فلا نعرف ما له ثم قام عمر بفتح الامام الثاني وباجماع اهل الحل والعقد
من المهاجرين والانصار فقام عشر سنين وضبط الامر بالعدل والسياسة وحكم قوانين
الرياسة وتقوية الضعفاء وقهر الاعداء واستيصال الكفر بالامر والاعلاء كلمة الدين
شلا واستشهد في ذي الحجة سنة ثلاث وعشرين من الهجرة على يد ابي لؤلؤة غلام
المغيرة بن شعبة طعنه وهو في الصلاة وجعل عمر الامر لاحد الستة الذين هم اهل
الامر من هؤلاء النفر الذين توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض وهم علي
وعثمان وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وجعل الخلافة شورى
بينهم فاجتمعوا على عثمان ورضوا به ثم خرج على عثمان بعد اثني عشر عاما من خلافته
رعاع الناس واوباش الناس من كل اوب وارذال من قبائلهم وليس فيهم احد من كبار
الصحابة واهل العلم ومن يعتد به من اوساط الناس فقتلوه ظلما وعدوانا في الحجة
سنة خمس وثلاثين ثم اجتمع الناس بعد ثلاثة ايام وقيل خمسة على علي والتمسوا منه
الخلافة لكونه اولى الناس بذلك واقطع فقبل بعد امتناع كثير ومراجعة طويلة
وبايعه جماعة من جملتهم خزيمة بن ثابت وابو الهيثم بن التيهان ومحمد بن مسلمة وابو
موسى الاشعري وعبد الله بن عباس رضي الله عنهم وطلحة والزبير وفرقت توبتهما عن البيعة

وبايعه

وأما قعود عبد الله بن عمر وسعد بن أبي وقاص ومحمد بن مسلمة فقيل إنهم استعفوا عن القتال
مع أهل القبلة لما روي في هذا المعنى من الأحاديث كما روى محمد بن مسلمة أن رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال له إذا وقعت الفتنة أن اكسر سيفك واتخذ مكانه سيفا من خشب
وروى سعد بن أبي وقاص أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ستكون بعدي فتنة القاعد
فيها خير من القائم والقائم فيها خير من الماشي والماشي فيها خير من الساعي وقال عليه
الصلاة والسلام قتال المسلم كفر وسبابه فسوق ولا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاثة
أيام ثم إنهم ندموا على القعود عن الحرب ولم يكن ذلك منهم قدحا في إمامته وأنه لم يكن أخيار رؤساء
قبلهم أن الخروج معه إلى الحرب وبالجملة فقد انعقدت خلافته بالبيعة واتفاق
أهل الحل والعقد وقد دلت عليه أحاديث كقوله عليه الصلاة والسلام الخلافة بعدي ثلاثون
سنة وقوله عليه الصلاة والسلام تقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين وقوله
عليه الصلاة والسلام لعمار تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين
تحت راية علي ومن المتكلمين من يدعي الإجماع على خلافته فإنه بعد الإجماع على أن الشورى
على أن الخلافة لعثمان أو لعلي وهو إجماع على أنه لولا عثمان فهي لعلي فحين خرج عثمان
بالقتل بقيت لعلي بالإجماع قال إمام الحرمين إن الذين يقولون لا إجماع على إمامة
علي فإن الإمامة لم تجحد له وإنما هاجت الفتن لأمور أخر

خاتمة

مما يلحق بباب الإمامة بحث خروج المهدي ونزول عيسى وهما من أشراط الساعة
وقد ورد في هذا الباب أخبار صحيحة ويشبه أن يكون القدر المشترك خروج متواترا روى ابن
مسعود عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لا تذهب الدنيا حتى يملك العرب رجل
من أهل بيتي يواطئ اسمه اسمي وعن أم سلمة قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقول المهدي من عترتي من ولد فاطمة وعن أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم المهدي مني أجلى الجبهة أقنى الأنف يملأ الأرض قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما.

فصل
في خروج الإمام
المنتظر رضي الله
عنه

يملك سبع سنين وعنه قال ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم بلاء يصيب هذه الأمة
حتى لا يجد الرجل ملجأ يلجأ إليه من الظلم فيبعث الله رجلا من عترتي من أهل بيتي فيملأ
الأرض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا فذهب العلماء إلى أنه إمام عادل من ولد فاطمة يخلقه
الله متى شاء ويبعثه نصرة لدينه وزعمت الإمامية من الشيعة أنه محمد بن الحسن العسكري
اختفى من الناس خوفا من الأعداء ولا استحالة في طول عمره كنوح ولقمان والخضر وأنكر
ذلك سائر الفرق لأنه ادعاء أمر مستبعد جدا إذ لم يعهد في هذه الأمة مثل هذه الأعمار
من غير دليل عليه ولا أمارة ولا إشارة من النبي صلى الله عليه وسلم ولأن اختفاء الإمام هذا
القدر من الأيام بحيث لا يذكر منه إلا الاسم بعيد جدا ولأن بعثه مع هذا الاختفاء عبث
إذ المقصود من الإمام إقامة الشرع بعينه وتعطيل الباطل ودفع الجور ونحو ذلك ولو سلم فكان
ينبغي أن يكون ظاهرا لبعض من يدعي الإمامة كسائر الأئمة من أهل البيت ليستضيء به
الأولياء وينتفع به الناس ولا أولى الأزمنة به هذا الزمان العصيب فإنه يتسارع
إلى الانقياد له والاجتماع معه حتى النسوان والصبيان فضلا عن الرجال والأبطال
وأما نزول عيسى عليه الصلاة والسلام فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم والذي
نفسي بيده ليوشكن أن ينزل فيكم ابن مريم حكما عدلا فيكسر الصليب ويقتل الخنزير
الحديث وقال عليه الصلاة والسلام كيف أنتم إذا نزل فيكم ابن مريم وإمامكم منكم ثم لم يرد في
حاله مع إمام الزمان حديث صحيح سوى ما روي أنه قال عليه الصلاة والسلام لا تزال طائفة من
أمتي يقاتلون على الحق ظاهرين إلى يوم القيامة قال فينزل عيسى ابن مريم فيقول أميرهم
تعال صل بنا فيقول لا إن بعضكم على بعض أمراء تكرمة الله هذه الأمة وما يقال إن عيسى يقتدي
بالمهدي أو بالعكس فشيء لم يصح ولا مستند له فلا ينبغي أن يعول عليه فعيسى هو
وإن كان حينئذ من أتباع النبي صلى الله عليه وسلم فليس بمعزول عن النبوة فلا محالة يكون أفضل من
الإمام إذ غاية علماء الأمة الشبه بأنبياء بني إسرائيل ولا نبوة بعده عليه الصلاة والسلام

لاحرب

السلام عيسى ابن مريم فلا يبعثوا ان تماع الحرابة الوكم في هلاك الدجال ودفع
شره على ما نطقت به الاحاديث الصحاح فمن حديث طويل في الملاحم تستخرج الدجال
بالسماء فبينما المسلمون يعدون للقتال يسوون الصفوف اذ اقيمت الصلاة فينزل
عيسى ابن مريم فامهم فاذا رآه عدو الله ذاب كما يذوب الملح في الماء ولو تركه لانماع حتى يهلك
ولكن يقتله الله بيده فيريهم دمه في حربته وفي هذا دليل على ان عيسى يؤم المسلمين في
تلك الصلاة وقال عليه الصلاة والسلام ما بين خلق آدم الى قيام الساعة امر اكبر من الدجال
وقال عليه الصلاة والسلام ما من نبي الا وقد انذر قومه الاعور الدجال وهو ممسوح وبعل
كثير من قوله وقال ينزل عيسى ابن مريم عند المنارة البيضاء شرقي دمشق فيطلبه
حتى يدركه بباب لد فيقتله وقال عليه الصلاة والسلام الدجال يخرج من ارض المشرق
يقال لها خراسان يتبعه اقوام كأن وجوههم المجان المطرقة وقال عليه الصلاة والسلام
يتبع الدجال من امتي سبعون الفا عليهم السيجان اي الطيالسة الخضر ويحتمل ان يكون
المراد به الزرقة على ما قال عليه الصلاة والسلام يتبع الدجال من يهود اصبهان سبعون
الفا عليهم الطيالسة وقال عليه الصلاة والسلام من ادركه منكم فليقرأ عليه فواتح سورة
الكهف فانها جواركم من فتنته وقال عليه الصلاة والسلام من سمع بالدجال فلينأ عنه
فوالله ان الرجل ليأتيه وهو يحسب انه مؤمن فيتبعه مما يبعث به من الشبهات وعن
حذيفة بن اسيد الغفاري قال اطلع النبي صلى الله عليه وسلم علينا ونحن نتذاكر فقال ما تذاكرون
قالوا نذكر الساعة قال انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدجال والدخان والدابة
وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى ابن مريم ويأجوج ومأجوج وثلاثة خسوفات
خسوف بالمشرق وخسوف بالمغرب وخسوف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من
اليمن تطرد الناس الى محشرهم وقال عليه الصلاة والسلام ان اول الآيات خروجا طلوع
الشمس من مغربها وخروج الدابة على الناس ضحى وقال عليه الصلاة والسلام ان في

فف
على اول الآيات
طلوع الشمس من
مغربها

اشراط الساعة ان يرفع العلم ويكثر الجهل ويشرب الخمر ويقل الرجال ويكثر النساء
حتى يكون لخمسين امرأة القيم الواحد وقال عليه الصلاة والسلام اذا ضيعت الامانة
فانتظر الساعة وقال عليه الصلاة والسلام اول اشراط الساعة نار تحشر الناس من
المشرق الى المغرب وقال عليه الصلاة والسلام لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من ارض الحجاز
تضيء اعناق الابل ببصرى وقال عليه الصلاة والسلام لا تقوم الساعة حتى يتقارب الزمان
فتكون السنة كالشهر والشهر كالجمعة وتكون الجمعة كاليوم ويكون اليوم كالساعة
وتكون الساعة كالضرمة بالنار وقال عليه الصلاة والسلام لا تقوم الساعة الا على
شرار الخلق وفي حديث آخر لا تقوم الساعة حتى لا يقال في الارض الله الله وذكر عليه
الصلاة والسلام في حديث آخر من علامات الساعة ان تظهر الاصوات في المساجد وان
يسود القوم فاسقهم وان يكون زعيم القوم ارذلهم وان يكرم الرجل مخافة شره وذكر ما
جاء في هذا الباب نتيجة جميع هذه الروايات والاخبار والآثار واما ياجوج وماجوج
فقيل هم اولاد يافث وقيل جمع كثير من اولاد آدم عليه السلام اضعاف سائر بني آدم
لا يموت الرجل منهم حتى ينظر الى الف وعشرين من صلبه ومنهم من طوله وعرضه كذلك ومنهم من هو
غاية القصر كانوا يخرجون الى قوم كانوا يلونهم فيهلكون زروعهم وضروعهم ويقتلونهم
فجعل ذو القرنين السد وهم يحفرون كل يوم السد حتى اذا كادوا يرون شعاع
الشمس قال الذي عليهم ارجعوا فستحفرونه غدا فيعيده الله كما كان حتى اذا بلغت
مدتهم حفروا حتى اذا كادوا يرون شعاع الشمس قال الذي عليهم ارجعوا فستحفرونه غدا
ان شاء الله فيعودون وهو كهيئته فيحفرونه ويخرجون على الناس وما
فيه من اسلاق فيشربون المياه ويتحصن الناس منهم في حصونهم ولا يقدرون على اتيان
مكة والمدينة وبيت المقدس فيرسل الله عليهم نغفا في اعناقهم فيهلكون جميعا
فيرسل الله طيرا فتلقيهم في البحر ويرسل الله مطرا يغسل الارض وخروجهم يكون بعد

خروج

خروج الدجال وقتل عيسى اياه فان قيل كل هذه لا دلالة فيها تشعر بان لا امة من اخر
الزمان شر الخلق فلعل لكونهم ومن قال عليه الصلاة والسلام مثل امتي مثل المطر لا يدرى اوله
خير ام اخره قلت الشرية الكاملة لا تنافي خيرية بعض القرون
السابقة اذا هو عن غاية قرب الساعة وحين انقراض زمان التكليف وكذا ما ورد في
الحديث انه يمكث عيسى ابن مريم في الناس بعد قتل الدجال سبع سنين ليس بين اثنين
عداوة ثم يرسل الله ريحا باردة من قبل الشام فلا يبقى على وجه الارض احد في قلبه مثقال
ذرة من خير وايمان الا قبضته فيبقى شرار الخلق في خفة الطير واحلام السباع لا يعرفون
معروفا ولا ينكرون منكرا فيامرهم الشيطان بعبادة الاوثان وهم في ذلك دار رزقهم
حسن عيشهم ثم ينفخ في الصور وهذا ما قال عليه الصلاة والسلام لا تقوم الساعة
على احد يقول الله الله وامثال في اخر الزمان عن كون الامة في الجملة على الطاعة
والايمان فلا يبعد كونهم خير امم الله واكثر ثوابا باعتبار ايقانهم وايمانهم مع تغيبهم
عن مشاهدة نزول الوحي وظهور المعجزات وهبوط الخيرات والبركات وباعتبار ثباتهم
على الايمان والطاعات والعلوم والمعارف وارشاد الخلق اليها مع وجود فساد الزمان
وشيوع المنكرات وكساد الفضائل ورواج الرذائل واستيلاء اهل الجهل والشر والفساد
وهذا انما هي خيرية القرون الاول ومن يليهم باعتبار كثرة الطاعات والعبادات وحصول
العقائد وخلوص النيات وقرب العهد بالنبي صلى الله عليه وسلم ويدل على ذلك ما قال عليه
الصلاة والسلام خير القرون القرن الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم
ثم يفشو الكذب فان قيل ما ادريت قرب الساعة ما بعث بها فيها نبينا لقوله
عليه الصلاة والسلام بعثت انا والساعة كهاتين يعني السبابة والوسطى بل يمكن ان
تكون قبل مائة سنة لقوله عليه الصلاة والسلام تسالوني عن الساعة انما علمها عند الله
واقسم بالله ما على الارض من نفس منفوسة ياتي عليها مائة سنة وقوله عليه الصلاة

والسلام لا يأتي مائة سنة وعلى الأرض نفس منفوسة اليوم وها نحن قد زدنا الآن على مائة
سنة ولم يكن شيء من ذلك. قلت المراد أن ما هو بيني وبين الساعة في مستقبل
الزمان بالإضافة إلى ما مضى كونه ما بين إصبعي أو كفضل الوسطى على السبابة وعرفنا
مائة سنة من جملة القيامة الصغرى المشار إليها بقوله عليه الصلاة والسلام من مات
فقد قامت قيامته وقوله لجمع من الأعراب قد سألوه عن الساعة وقد أشار إلى أصغرهم إن
يعش هذا لا يدركه الهرم حتى تقوم عليكم ساعتكم وأما الكلام في القيامة الكبرى التي
هي حشر الجميع وسوقهم إلى المحشر على أن الحديث ليس على عمومه لبقاء الخضر بل إلياس على
ما ذهب إليه جمع من علماء العصر أن أربعة من الأنبياء في زمرة الأحياء الخضر وإلياس
في الأرض وعيسى وإدريس في السماء صلوات الله وسلامه عليه وعليهم وعلى أنبياء
الله أجمعين انتهى من شرح الفاضل **خاتمة لهذا التأليف المبارك**
إن شاء الله بذكر شيء من الآثار في بقية عمر الدنيا أسأل الله وإياك حسن
الخاتمة والعفو لنكون من ذلك على بال لا كالأمم السالفة والسلام أما الأول فقال ابن
عباس رضي الله عنه روي في الخبر أن الله خلق الأرض من جوهرة خضراء لا يوصف طولها
وما نورها وروى أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم أن العرش الرحمن ثلاثمائة وستين
قائمة كل قائمة كطباق الدنيا ستين ألف مرة بين كل قائمتين ستون ألف صحراء
كل صحراء مثل الدنيا ستين ألف مرة كل صحراء ستون ألف عالم كل عالم مثل الثقلين
الجن والإنس يسبحون الله قد ألهمهم الله أن يستغفروا لمحبي أبا بكر وعمر رضي الله
عنهما ويلعنون مبغضهما إلى يوم القيامة فالذين يلعنهم هؤلاء الملائكة الذين وجبت
كيف تبقى لهم عبادة مع بغضهم الصديق والفاروق والذين يستغفرون لهم كيف
تبقى لهم ذنوب وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعائشة تدرين أن الله لما خلق الشمس
من لؤلؤة بيضاء بقدر الدنيا مائة وأربعين مرة وجعلها على عجلة وجعل للعجلة

قف على بقية عمر الدنيا

ثلاثمائة

ثلاثمائة وستين عروة وجعل في كل عروة سلسلة من ياقوت احمر وامر ستين الفا من
الملائكة المقربين ان يجروها بتلك السلاسل مع قوتهم التي اختصهم الله تعالى بها
والشمس في الجهد على تلك العجلة وهي تدور في القبة الخضراء تجرها على [illegible] في
كل يوم تنبعث [illegible] الى الاستواء فوق الكعبة [illegible] تعزل الملائكة [illegible]
يستحيي من الله عز وجل اذا وصلت الى موازاة الكعبة التي هي قبلة المؤمنين فيهم الملائكة
الشمس لتجوز على الكعبة فلا تقبل منهم وتعجز الملائكة عنها فيوحي الله تعالى الى الملائكة
وهي الظل فينادون ايتها الشمس بحرمة الرجل الذي اسمه مكتوب على وجهك النبي
سلم ارجعي الى ما كنت عليه من المسير واذا سمعت ذلك تحركت باذن الملك الجليل قال
[illegible] يا رسول الله من هو الرجل الذي اسمه مكتوب عليها قال ذاك ابو بكر الصديق
رضي الله عنه يا عائشة قبل ان يخلق الله العالم علم بعلمه القديم انه يخلق الهواء
ويخلق على الهواء هذه السماء ويخلق بحرا من الماء ويخلق عليه عجلة للشمس ويجعل العجلة
مركبا للشمس المشرقة على الدنيا وان الشمس تتمرد على الملائكة اذا وصلت الى الاستواء
وان الله قادر ان يخلق [illegible] على نبيه وهو [illegible] ونقش على وجه
الشمس اسم وزير نبيه وهو ابو بكر الصديق من بعد المصطفى فاذا اقسمت الملائكة عليها
به زالت الشمس وعادت الى سيرها بقدرة المولى الجليل وذكر بعض العلماء ان بين كل فلك
وبين [illegible] الكافر [illegible] الف [illegible] ان العرش يكسى كل يوم سبعين الف لون
من النور لا يستطيع ان ينظر اليه احد من خلق الله **تنبيه** قيل مقدار
الدنيا خمسمائة عام ثلاثمائة بحار [illegible] ياجوج وماجوج وتسعة عشر
للسودان وقيل [illegible] للبيض وقيل [illegible] ويروى ان في العرش تمثيل
ما خلق الله تعالى في البر والبحر وان كل انسان له تمثال في العرش فاذا عمل العبد
حسنة تصور تمثاله بزيادة [illegible] حسنة واذا عمل سيئة [illegible]

على صورته ليشتي بسبقته والى هذا المعنى الاشارة بقوله صلى الله عليه وسلم بان الكمر
الجبل وستر القيمة ويروى ان العرش خلق قبل الكرسي بالف عام وكان عرش الرحمن على
الماء والماء على الريح ثم خلق الله حملة العرش اربعة ابن كعب احدهم الى اسفل قدميه
مسيرة خمسمائة عام يحملونه على كواهلهم فاذا كان يوم القيامة ايدوا باربعة اخرى
وهو قوله تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية ثم خلق الله تعالى جوهرة خضراء غلظها
كعظم السموات والارضين ثم نادى اذا اضطربت من خشية الله تعالى فرأيت فصارت ماء
ثم اضطربت انطابا تموجت بزبد فخلق الله من الدخان السموات طبقة واحدة
ثم فتقها سبعا وخلق من الزبد الارض طبقة واحدة ثم فتقها سبعا غلظ كل ارض
مسيرة خمسمائة عام وبينها وبين التي تحتها مسيرة خمسمائة عام ثم بعث الله ملكا
من تحت العرش فهبط حتى دخل تحت الارضين فوضعها على عاتقه وامسك اطرافه
بيديه فلم يكن لقدميه قرار فاهبط الله من الفردوس ثورا له اربعون الف قرن
فجعله موضع قدم الملك وتحت الثور صخرة غلظها كغلظ السموات وهي الصخرة التي
عنى لقمان عليه السلام والصخرة على الحوت وهو البهموت وتحت الحوت الماء وتحت الماء الظلمة
وعندها انقطع علم الخلائق ويروى ان كل ارض فوقها اي وفي البحر السابع والارضين
السابعة جهنم وهي مغلقة فاذا اجتمع يوم القيامة ادرجت ابتداء السبعة ويروى
ان الارض كانت تميد على الماء فخلق الله الجبال رواسي فقعدت الارض وخلق الله جبلا
محيطا بالدنيا من زمردة خضراء وهو جبل قاف ويروى ان خلف جبل قاف ارضا من ثلج
مسيرة خمسمائة عام ومثلها من برد وجهنم من وراء ذلك ويروى في بعض الاخبار ان
بين حملة العرش وحملة الكرسي سبعين حجابا من ظلمة وسبعين حجابا من نور غلظ
كل حجاب مسيرة خمسمائة عام ولولا ذلك لاحترقت حملة الكرسي من نور حملة
العرش انتهى وروى البيهقي في شعب الايمان عن وهب بن منبه اذا قامت القيامة امر

بالعلق

بالطبق فيكشف عن سقر وهو مغطى وهاب يخرج منها نار ماذا وكلت الى البحر الصعب على
شفير جهنم وهو في البحور ونسعة في اسرع من طرفة العين وهو حاجز بين جهنم
ولارضين السبع فاذا انسف اشتعلت في الارضين السبع فمن عاجرة واخرة وقيل
هي على وجه الارض كما روي عن وهب ابن منبه انه قال اشرف ذو القرنين على جبل قاف فرأى تحته
جبالا صغارا الى ان قال يا قاف اخبرني عن عظمة الله فقال ان شأن ربنا لعظيم وان ورائي
ارضا مسيرة خمسمائة عام في خمسمائة عام من جبال الثلج تحطم بعضها بعضا ولولا هي لا
حترقت من حر جهنم والصحيح انه ما روي ان السموات السبع والارضين السبع كحلقة
ملقاة في فلاة بالنسبة الى الكرسي والكرسي وجميع ذلك كـ **والامر**
الثاني وهو ختم الكتاب بعقيدة اهل السنة بجملة اماتنا الله عليها فاعلم ان جملة عقيدة
اهل السنة ان العالم حادث والصانع قديم متصف بصفات قديمة من القدرة والارادة
والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام ليست اياه ولا هي غيره واحد لا شبيه له ولا ضد
له ولا ند ولا نهاية ولا صورة ولا حد ولا يحل في شيء ولا يحل به حادث ولا يصح عليه الحركة
ولا الانتقال ولا الجهل والكذب ولا النقص غني عن كل محتاج وانه يرى في الاخرة وليس في
جهة ولا في جهة ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن ولا يحتاج الى شيء ولا يجب عليه لكل المخلوقات
بقضائه وقدره وارادته ومشيئته لكن القبائح ليست برضاه اي المعاصي لا برضاها
بمعنى انه لا يثيب عليها ولا يمدح فاعلها ولا يرضاها دينا وان المعاد الجسماني حق وما ورد
به الشرع من عذاب القبر والحساب والصراط والميزان وغير ذلك حق وان الكفار مخلدون في
النار دون الفساق وان العفو والشفاعة حق وان اشراط الساعة من خروج الدجال
ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى عليه الصلاة والسلام وغير ذلك مما تقدم حق وان اول
الانبياء ادم واخرهم محمد صلى الله عليه وسلم واخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين
وكان الفراغ من نساخة هذه النسخة يوم الخميس ثاني عشر من شهر الصفر على

هكذا وجدته في النسخة التي كتب
وهو الكلام ما دونه بعد لم
نحو وجدته فاقل

ثمانية وعشرين بعد الالف بيلاجة حرسها الله تعالى اثني قاله مؤلفه بلطفه

وكان الفراغ من هذه النسخة المباركة ان شاء الله تعالى يوم الاربعاء البهيج
السابع والعشرين من جمادى الاولى سنة اثنين وخمسين
ومائة والف عرف الله خيرها وكفانا شرها
امين واخر دعوانا ان الحمد لله رب
العالمين وصلى الله على
سيدنا ومولانا
محمد وسلم
تسليما

الحمد لله قال السيوطي في الدر المنثور خرج ابن عساكر عن وهب بن منبه ان هذه الدعوات التي كان يدعو بها عيسى عليه السلام على المرضى والمجانين وغيرهم من ذوي العاهات اللهم انت اله من في السماء واله من في الارض لا اله فيهما غيرك وانت جبار من في السماء وجبار من في الارض وانت ملك من في الارض وملك من في السماء قدرتك في الارض كقدرتك في السماء وسلطانك في الارض كسلطانك في السماء اسالك باسمك الكريم ووجهك المنير وملكك القديم انك على كل شيء قدير قال وهب من قرا هذه الدعوات للفزع والجنون او كتبها وسقاها يشفى باذن الله تعالى ظاهر لزوال الشقيقة نا جرب على بركة الله تعالى وحسن عونه الشمال وكرب من الحمى البوباء ونحو به وتستنشق ه خانة فانه ... لا تحتاج الى معاودة انتهى ما وجد والحمد لله

رب العالمين ... الشافي ... التابع ... باذن

177

530

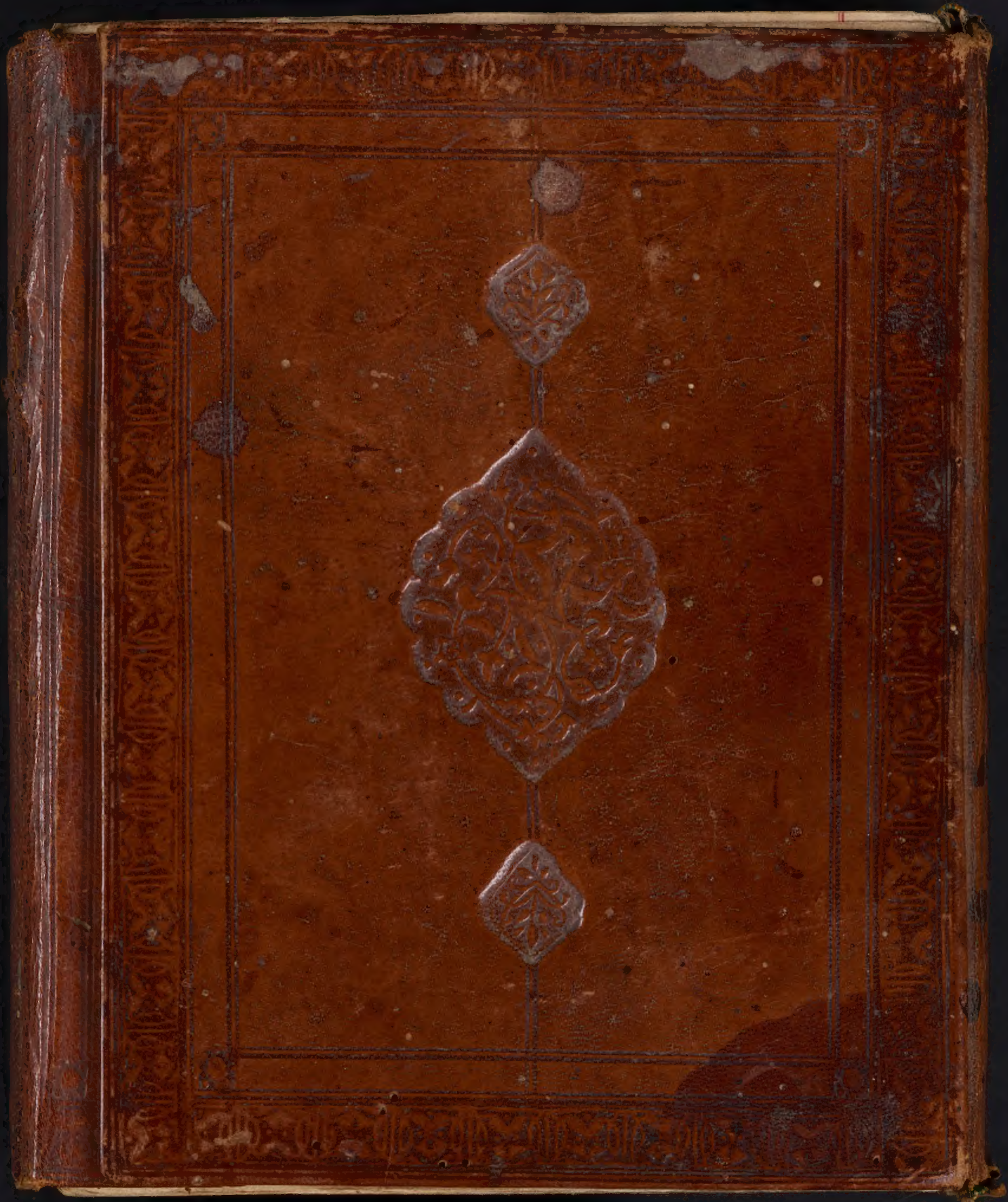
550

الله صلى الله عليه وسلم

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على الرسول

شيخنا ووسيلتنا الى ربنا صاحب البرهان
القاطع شيخ الشيوخ سيدي محمد اعزيان
ن نجل حداد السلام عليكم الف مع رحمة
الله اضعاف اما بعد نلتمس منكم دعاء
الخير لنا وثانيا ايها الشيخ ابن الشيخ ابن
الشيخ اني كنت محبوسا عن النظر اليك و
والجلوس معك وقد احترق قلبي بسبب
بعدك وبعدنا عنك ابدا الآن وانا اسير
في يد الكفار الله يفرج عني وعن من هو مثلي
امين ايها الشيخ لا تنسيني وتمتلك بنتيجة
الملهوف وعنه ابو كاتب الحروف الفقير
في الدين سليمان بن السعيد 15 في جمادى
الثاني 1281 محمد والسلام والسلام والسلام

نعم ايها الشيخ كنت ذات يوما ضاق قلبي وتوحش وذهبت الوسيد محمد بن علي الخراز
القاضي وحكيت له رايتك وقال لي ان كنت لا تهرب من حالة فلا تتركه وقبلت
عنه ذلك بسبب بعدك وقلبي رغب ذلك ولكن لا ادري كيف يكون ذلك
بيني وبينك [illegible] وبين الله لكن ايها الاب ان انت هذا ازالة تشغلني لا اني لم اقلها
بسبب بعدك



Inclus

Lettre adressée à Ḥaddād